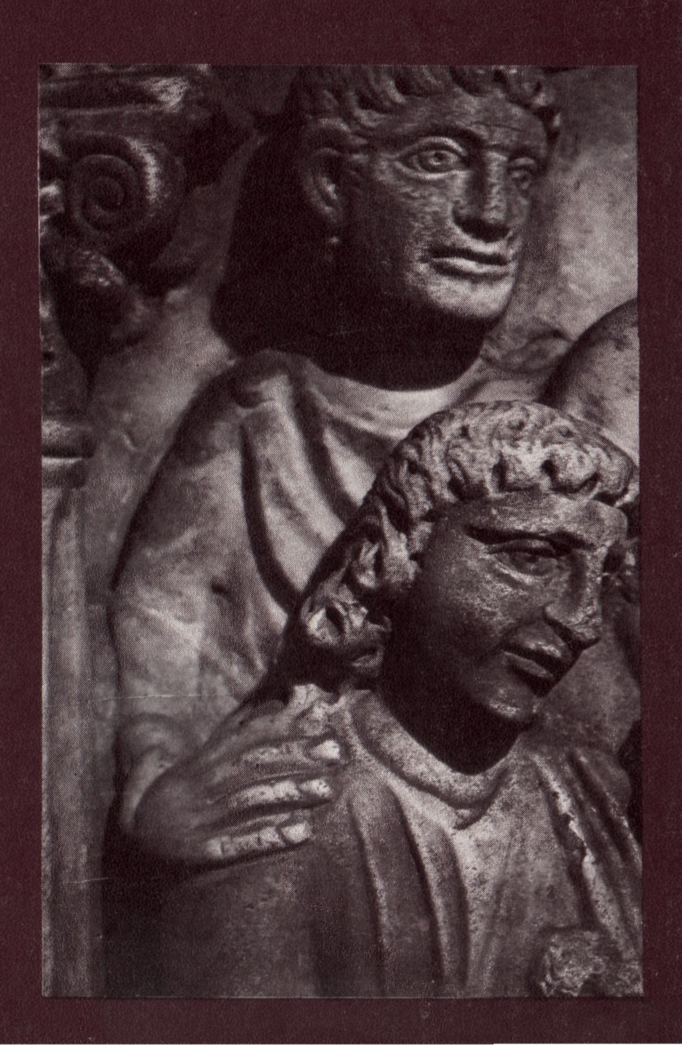
Hernando Guevara

AMBIENTE POLITICO DEL PUEBLO JUDIO EN TIEMPOS DE JESUS



ACADEMIA CHRISTIANA

Ultimos títulos publicados

10. J. B. Metz: *La fe, en la historia y la sociedad Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* 253 págs.
11. W. Zimmerli: *Manual de teología del Antiguo Testamento* 287 págs.
12. X Léon-Dufour: *Los Evangelios y la historia de Jesús* 510 págs.
13. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones Morfología y dialéctica de lo sagrado* 474 págs.
14. X. Léon-Dufour: *Estudios de Evangelio Análisis exegético de relatos y parábolas* 366 págs.
15. Ch. Perrot: *Jesús y la historia* 268 págs.
16 X. Léon-Dufour: *Jesús y Pablo ante la muerte* 302 págs.
17. X. Léon-Dufour. *La fracción del pan Culto y existencia en el Nuevo Testamento* 318 págs.
18. M. Gesteira. *La Eucaristía, misterio de comunión* 670 págs
19. J. Gómez Caffarena. *Metafísica fundamental* 2.ª ed. 510 págs.
20. M. Delcor/F. García: *Introducción a la literatura esenia de Qumrán.* 314 págs.
21. E. Schillebeeckx: *En torno al problema de Jesús Claves de una cristología.* 175 págs.
22. E. Schillebeeckx: *El ministerio eclesial Responsables en la comunidad cristiana* 240 págs.
23. C. Geffré. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación Ensayos de hermenéutica teológica* 332 págs
24. J. M. Bernal: *Iniciación al año litúrgico* 318 págs.
25. D. Allen: *Mircea Eliade y el fenómeno religioso* 308 págs
26. A. Müller: *Reflexiones teológicas sobre María, Madre de Jesús La mariología en perspectiva actual* 138 págs
27. L. Alonso Schökel: *La palabra inspirada La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje.*
28 Juan A. Estrada: *La Iglesia identidad y cambio El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días.* 302 págs.
29. M. Eliade: *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental* 270 págs.
30. H. Guevara: *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús* 285 págs.
31. Ch. Duquoc: *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología.* 231 págs.
32. M. Fraijó: *El sentido de la historia Introducción al pensamiento de W. Pannenberg.* 311 págs.

HERNANDO GUEVARA

AMBIENTE POLITICO DEL PUEBLO JUDIO EN TIEMPOS DE JESUS



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

CONTENIDO

© *Copyright by*
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1985

Depósito legal: M. 44.360.—1985 ISBN: 84-7057-384-5

Printed in Spain

ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - 28010 MADRID

PRIMERA PARTE

FLAVIO JOSEFO. FILON DE ALEJANDRIA. TACITO

SEGUNDA PARTE

LITERATURAS
APOCALIPTICA - DE QUMRAN - TARGUMICA RABINICA - DEL NUEVO TESTAMENTO CRISTIANA

TERCERA PARTE

AMBIENTE HISTORICO DE JUDEA DEL AÑO 4 a. C. AL 66 d. C.

PRESENTACION

Este libro es un homenaje a la objetividad.

Hoy se oye decir comúnmente que Jesús vivió en un ambiente revolucionario, plasmado por los «zelotas».

Me he tomado el trabajo de estudiar este tema en las fuentes mismas. He tenido una gran sorpresa al constatar que tal afirmación, tan difundida en nuestros días, no tiene ningún apoyo en las fuentes, antes bien las contradice abiertamente.

Quisiera guiar al lector a través de todos los testimonios de la época para que él mismo pueda hacerse un juicio personal.

Bogotá, 25 de agosto de 1985,
fiesta de la Asunción de Nuestra Señora

EL AUTOR

INTRODUCCION

Nuestro propósito es contribuir a un mejor conocimiento del ambiente en que actuó Jesús. Se ha dicho con mucha razón que muchos exegetas modernos del Nuevo Testamento se consideran dispensados de estudiar la situación histórica concreta de la vida pública de Jesús [1]. Todavía hoy, después de casi un siglo de investigación, el libro básico para conocer la historia de la época de Jesús sigue siendo el manual de Emil Schürer [2], escrito a finales del siglo pasado, obra de una inmensa erudición. Pero en la exégesis de los evangelios se ha impuesto como principio fundamental distinguir lo que pertenece al Jesús histórico de lo que es fruto de la comunidad cristiana posterior.

Schürer, que no tenía en gran aprecio la crítica literaria [3], mezcla y confunde programáticamente estas dos épocas [4]. De ahí resulta una situación esquizofrénica en la exégesis actual: mientras los estudiosos, al leer el texto sagrado, se esfuerzan con infatigable celo por separar palabra por palabra el estrato del Jesús histórico del estrato posterior, están interpretando ese mismo texto en función de un cuadro histórico que intencional y conscientemente confunde las dos épocas. Es una situación paradójica que contraría abiertamente a las más elementales exigencias de la ciencia moderna de la interpretación. No es, pues, de extrañar que tal manera de leer los textos sagrados sea el origen de falsos problemas y de graves equivocaciones.

Para precisar el problema que vamos a estudiar hay que distinguir claramente dos épocas: a) *la época de la Judea dividida,* que va desde el momento en que Augusto dividió el reino de Herodes I, en el año 6 a. C., hasta el momento en que Claudio lo reunificó nuevamente bajo el cetro de Agripa I, en el año 41 d. C.,

[1] Así, E. Bammel, en *Jesus and the Politics of His Day,* editado por E. Bammel y C. F. D. Moule (Cambridge 1984) 26-32.

[2] *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* el primer tomo apareció por primera vez en 1890. Recientemente (1964-1985) ha sido renovado y actualizado por los profesores ingleses G. Vermes, F. Millar y M. Black, de cuya edición se ha hecho la traducción española *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* 3 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

[3] Véase TLZ 24 (1904) 649, recensión a *Die Quellen des Josephus,* de G. Hölscher.

[4] E. Schürer, *Historia del pueblo judío* I (Madrid 1985) 462.

y b) *la época de la Procura romana,* que va desde cuando Claudio convirtió nuevamente el reino de Agripa I en provincia romana, en el año 44, hasta la declaración de la guerra contra Roma en el año 66 d. C.

Sabemos que la época de la Procura romana fue una época revolucionaria, caracterizada por la creciente oposición violenta por parte judía contra Roma, que culminó en la guerra contra Roma.

Nuestro problema se limita a la época de la *Judea* dividida, y lo podemos sintetizar en estas palabras:

¿Fue la época de la Judea dividida (6 a. C. al 41 d. C.) una época revolucionaria, caracterizada por la creciente hostilidad violenta contra Roma, o, por el contrario, fue ésa una época pacífica en la que Judea se esforzó en resolver por medios no violentos las inevitables tensiones que se presentaron? ¿Cuál fue la actitud de los judíos hacia Roma en la época de la Judea dividida? ¿Fue una actitud conciliadora o una actitud revolucionaria?

La mayoría de los estudiosos opina que la época de la *Judea* dividida fue una época revolucionaria. Citaré sólo a dos de los más representativos:

> O. Cullmann[5] recuerda que Jesús no fue un «zelota», pero afirma que los estudiosos han olvidado el hecho de que todo el ministerio de Jesús estuvo en permanente contacto con los «zelotas», quienes formaron, por así decirlo, el ambiente en el que se desarrolló toda la actividad de Jesús, y además no hay que olvidar que Jesús fue condenado por ser «zelota».
>
> M. Hengel[6] afirma enfáticamente que el que quiera comprender lo que Jesús dijo y lo que hizo tiene que considerarlo dentro del ambiente extremamente revolucionario de su tiempo.

Son contados los autores modernos que defienden la opinión contraria, es decir, que afirman que la época de Jesús fue una época pacífica, que la actitud de los judíos en esos años fue una actitud conciliadora[7].

[5] *The State in the New Testament* (1963) 41.
[6] *Gewalt und Gewaltlosigkeit* (1971) 38.
[7] H. Guevara, *Los zelotas,* pro manuscripto (Roma 1972) 40-44; J. Giblet: RTL 5 (1974) 425; P. W. Barnett: NTS 21 (1975) 564; D. M. Rhoads, *Israel in Revolution* (1976) 175.

La opinión de que la época de Jesús fuera una época revolucionaria es la consecuencia lógica de la siguiente opinión generalizada sobre los «zelotas»:

«Zelota», en la ciencia moderna, designa hoy a los miembros del partido judío antirromano, que desde el año 6 d. C. hasta el 74 d. C. predicó la lucha armada contra Roma para reconquistar la libertad nacional y realizar así el ideal religioso de que el único Señor de Israel es YHWH[8].

El estudio actual más amplio y documentado sobre el «zelotismo» se debe a M. Hengel[9], ése es el libro fundamental y la obra de referencia obligada en esta materia. He aquí, en sus grandes líneas, la teoría moderna sobre los «zelotas», según la expone Hengel:

1) La fuente principal para conocer el movimiento judío de liberación del primer siglo de nuestra era son las obras del sacerdote jerosolimitano Flavio Josefo, historiador parcial y adverso a los rebeldes judíos.

2) Los rebeldes mismos se dieron el honroso nombre bíblico de «zelotas», pero sus adversarios los llamaban «bandoleros» o «sicarios».

3) El movimiento fue fundado por Judas Galileo en el año 6 después de Cristo; tenía una rígida organización y un liderazgo dinástico; su ideología era la radicalización del primer mandamiento; tal partido o movimiento tuvo una influencia decisiva en las dos generaciones siguientes, hasta precipitar a Judea en la guerra contra Roma en el 66-74 d. C.

4) La actitud característica de este movimiento era el celo, cuyo modelo bíblico era Pinjás; por el honor de Dios, por realizar su soberanía exclusiva, habían declarado la «guerra santa» al invasor pagano y estaban resueltos a luchar aun a costa de sus propias vidas.

5) El fervor del celo estaba sostenido por la esperanza en la próxima intervención de YHWH para salvar definitivamente a su pueblo y establecer su reinado universal.

6) La prehistoria del partido «zelota» habría que buscarla en la rebelión de Ezequías en el año 47 a. C. En el año 6 d. C., su hijo, Judas Galileo, organizó definitivamente el movimiento que

[8] H. Merkel, art. «Zealot», en *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* Supl. I (1976) 979.
[9] *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (Leiden, Brill, 1961, ²1976).

tuvo influencia decisiva en la vida del pueblo judío durante las dos generaciones siguientes, hasta el año 66 d. C., cuando declaró la guerra abierta a Roma; pero, al poco tiempo, asesinado su líder, Menahén, hijo de Judas Galileo, el partido se dividió. Sus últimos miembros cayeron en Masada en el año 74, cuando prefirieron el suicidio colectivo antes que caer en manos de los romanos.

El libro de Hengel ha sido colmado de alabanzas por unos [10] y seriamente criticado por otros [11]. En el curso de la investigación tendremos oportunidad para referirnos tanto a las tesis de Hengel como a las críticas que se le han hecho.

Objetivo de nuestra investigación

Nos interesa estudiar el movimiento de liberación judío del primer siglo de nuestra era en cuanto contribuye a darnos a conocer la época de Jesús. Por este motivo debemos investigar *el desarrollo histórico* del movimiento: sabemos que en el año 6 d. C. Judas Galileo se rebeló contra Roma y fundó un partido revolucionario, y sabemos también que en el año 66 d. C. los judíos declararon la guerra abierta a Roma. Pero ¿cuál fue el desarrollo histórico del movimiento entre estas dos fechas clave, entre el 6 a. C. y el 66 d. C.? ¿Fue un proceso de *crecimiento continuo* o hubo, después del estallido inicial, *un período de receso, y sólo más tarde,* después del 44 d. C., reapareció el movimiento revolucionario con mayor violencia?

Esta diferencia, que quizá no tiene mayor importancia cuando se estudia el movimiento de liberación por sí mismo, cobra inusitada significación cuando es estudiado en función de la vida y actividad de Jesús. Si acaeció lo primero, entonces Jesús vivió en una época crecientemente revolucionaria; pero si sucedió lo segundo, entonces la época de Jesús fue una época pacífica.

Ninguna de las dos posibilidades se puede excluir de antemano. Son las fuentes las que tienen la palabra. Pues no se debe olvidar que Israel es un pueblo especial; lo que lo unifica e identifica no es el estar organizado como Estado independiente, sino el ser pueblo elegido por Dios. La realeza apareció en Israel históricamente, cuando ya la fe religiosa estaba constituida en lo esencial. En esto se diferencia Israel de los otros pueblos de Oriente, según nos

[10] Por ejemplo, G. R. Driver: JTS 14 (1963) 133.
[11] Por ejemplo, M. Smith: HTR 64 (1971) 10; P. Winter: RevQum 4 (1963) 114.

dice Von Rad [12]. Los relatos bíblicos más antiguos registran la realeza con ingenua complacencia, mientras que los más tardíos la ven con grandes reservas [13]. Por eso muchos judíos consideraban como una situación política ideal lo que vivieron los judíos después del destierro, cuando sin independencia y bajo el amparo de una potencia extranjera, regidos por los sumos sacerdotes, se podían entregar de lleno, sin preocupaciones políticas, al culto de YHWH [14]. Basta leer el elogio entusiasta que hace Flavio Josefo de esta manera de gobierno [15]. Naturalmente, no todos los judíos pensaban así; tenía que haber también quienes añoraban la independencia política.

Hay que tener, además, en cuenta que la época que va desde la revuelta macabea en el 164 a. C. hasta la de Bar Kokba en el 135 d. C. está dominada por la esperanza en la próxima intervención de Dios para establecer su reinado definitivo. Así lo atestigua la literatura apocalíptica, que es característica de todos estos años. Pero tal expectativa religiosa podía llevar a muy diversas actitudes prácticas: unos judíos esperaban la nueva época como resultado exclusivo de la intervención divina, y por eso la esperaban *pasivamente:* aquí no cabía más colaboración que la oración humilde y confiada; otros, en cambio, se sentían obligados a contribuir *activamente* de algún modo a acelerar la venida del reinado de Dios, mediante *una más estricta observancia de la ley* o mediante *la guerra santa contra el invasor pagano.* Sólo en el caso de que hubiera prevalecido esta última actitud en la época de Jesús habría sido ésta una época revolucionaria.

No vamos a investigar si los judíos en la época de Jesús esperaban la intervención definitiva de Dios en favor de su pueblo, eso lo suponemos, como suponemos también que, dado el abismo cultural y religioso que separaba a *Judea* de Roma, hubiera habido frecuentes tensiones entre gobernantes y gobernados. Lo que vamos a investigar es cuál fue la actitud que dominó en esa época, cuál fue el camino que los judíos eligieron para resolver las frecuentes diferencias que se presentaron. *¿Fue la época de Jesús una época en la que los judíos quisieron acelerar la venida del reinado de Dios mediante la guerra santa contra Roma o mediante una más estricta observancia de la ley? ¿Fue la época de Jesús una época*

[12] TWNT, art. «Basilea, Basileus», p. 564.
[13] M. Noth, *Histoire d'Israël* (Payot, París 1970) 182.
[14] T. Mommsen, *Römische Geschichte, Die Caesaren* (Bertelsmann, Berlín) 630.
[15] *Contra Apion* II, 185-187; AJ XI, 111-113.

en la que los judíos acudieron a medios violentos para resolver las tensiones con Roma, o se servían de medios pacíficos?

Éste es el objetivo de nuestro estudio La investigación está, por eso, limitada geográfica y cronológicamente Geográficamente nos interesa tan sólo el país que fue teatro de la vida de Jesús, es decir, la parte del país que Augusto dio a Herodes Antipas y la parte dada a Arquelao, que luego fue convertida en el año 6 d C en provincia romana Cronológicamente nos interesa sólo la epoca en que estos dos territorios estuvieron administrativamente separados, es decir, del año 6 a C al año 41 d C , porque esta epoca tiene caracteristicas muy especiales que la distinguen netamente de la época posterior, cuando fueron reunidas bajo el cetro de Agripa I y luego pasaron a ser gobernadas por un procurador romano Hacer notar claramente la diferencia entre estas dos epocas es de capital importancia para la exégesis moderna de los evangelios *Sabemos, pues, que la época del 44 al 66 d C fue ciertamente una época revolucionaria Pero ¿cómo fue la época del 6 a C al 41 d C ? ¿Fue tambien revolucionaria, o fue pacifica?*

Método y plan

El objetivo mismo impone el método hay que *volver a las fuentes y estudiarlas todas de la manera más critica y objetiva que sea posible* Para esto son necesarias dos condiciones primera, investigar *cada fuente por si misma,* separadamente, porque cada fuente tiene sus características y problemas propios Mezclar los testimonios de las diferentes fuentes sólo puede originar confusión y llevar al error En segundo lugar, hay que interpretar *las afirmaciones de cada fuente dentro de su contexto literario y dentro de su situación histórica*

El método nos indica el plan que debemos seguir vamos a analizar todas las fuentes una a una El análisis de cada una de ellas constará de tres partes *a)* la presentación de la fuente, en la que haré una síntesis de las informaciones necesarias para juzgar correctamente lo que ella nos dice sobre el tema que estudiamos, *b)* el testimonio de la fuente, y *c)* un juicio crítico sobre ese testimonio

Así estudiaremos todas las fuentes que hoy poseemos He escogido el orden siguiente

I *Autores* Flavio Josefo, Filón de Alejandría y Tácito

II *Literaturas* la targúmica, la rabínica, la apocaliptica y la de Qumrán, la literatura del Nuevo Testamento y la literatura cristiana primitiva

Veremos, finalmente, las *condiciones religiosas, politico administrativas y socioeconómicas* de esa época, para ver si confirman o contradicen los testimonios directos estudiados previamente

Vocabulario

a) «Zelota» Esta palabra ha venido a convertirse en el termino tecnico para designar a los judios nacionalistas que se levantaron en armas contra Roma, en el primer siglo de nuestra era, para librar a su país del yugo extranjero

Una cosa es absolutamente cierta los judios nacionalistas no se dieron ese honroso título bíblico en griego, sino en hebreo (o arameo) Si los estudiosos de hoy hablan de «zelotas» es porque el original de la *Historia de la guerra judia,* escrita por Josefo en arameo, se perdió y sólo nos queda la traduccion griega, que el mismo autor hizo más tarde ayudado por escritores griegos

Pero es una ironía de la historia el que los estudiosos de hoy identifiquen con una palabra derivada directamente del griego a los judíos rebeldes, que, al luchar contra Roma, luchaban también contra los griegos, contra su cultura y contra su lengua La enemistad entre judíos y griegos viene desde muy atrás [16] Además de eso, Roma fomentaba intencionadamente el helenismo, porque veía en esa cultura un aliado imprescindible para mantener sumisos a los pueblos conquistados, sobre todo en Oriente, donde el idioma griego era el idioma de la administración, excepción hecha del ejército [17], y, por consiguiente, el griego era símbolo de la sujecion a Roma Ante este hecho, la reaccion de los judíos no fue monolítica, hubo judios que querían helenizarse [18] y colaborar con Roma Pero los que luchaban contra Roma luchaban tambien contra la helenización Sabemos muy bien que la aversión al griego crecía en las epocas de exaltado nacionalismo [19]

[16] Vease *Racial Prejudice in Imperial Rome,* por A N Sherwin White (Cambridge 1967) 86 101

[17] Vease *Hellenistic Culture,* por Moses Hadas (Columbia, Nueva York 1963) 47 48 y todo el capitulo «Language und Ethos», pp 45 58

[18] *Hellenism in Jewish Palestine,* por Saul Lieberman (Nueva York 1962) 101, y tambien ese capitulo «The Alleged ban on Greek Wisdom», tambien M Hengel, en *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1973) 106, pero acerca de esta obra de Hengel no hay que olvidar las criticas que le hace Momigliano en *Quinto Contributo alla Storia degli Studi classici* (Roma 1975) 934 936, y Feldman JBL 96 (1977) 371 382

[19] *Do you know Greek?* por J N Sevenster (Leiden 1968) 179

A la muerte de Herodes, cuando la voluntad de independencia se hizo sentir en *Judea,* «la nación se levantó contra sus hijos y contra los griegos», nos dice Nicolás de Damasco [20]. La enemistad entre los judíos y los griegos de Cesarea tuvo un gran influjo en la declaración de la guerra contra Roma [21]. Declarada la guerra, Josefo nos informa de encuentros sangrientos entre judíos y griegos [22]. Una de las primeras preocupaciones de los rebeldes fue acuñar monedas con inscripciones en hebreo para proclamar la libertad [23]. Claro está que los judíos rebeldes utilizaron el griego como medio de comunicación, según lo atestiguan los hallazgos de Murabba'at [24]. Pero jamás se puede suponer que los judíos rebeldes hubieran permitido que el título que ellos escogieron para identificarse ante sus correligionarios, la palabra que era el 'santo y seña' de su movimiento, emblema y símbolo de sus aspiraciones y de sus actividades, fuera una palabra griega, es decir, una palabra del idioma que simbolizaba la dominación romana en Oriente. Los mismos judíos revolucionarios serían hoy los primeros en protestar contra el hecho de que se les etiquete con una palabra griega.

Además de esto, la palabra «zelota» tiene en todas las lenguas modernas una connotación denigrante, que no tenía en esa época la palabra *qanna'* ni la misma palabra griega *zelotés.*

Finalmente, este uso de la palabra «zelota» viene a privilegiar indebidamente uno de los posibles significados de la palabra. En realidad, la *qanna'* hebrea se usa siempre absolutamente y tiene un amplio espectro de significaciones; una de las cuales es la de «miembro de un grupo judío antirromano», porque así se llamó el grupo menos numeroso de rebeldes que luchó contra Roma en los años 66-70 d. C. El hecho de encontrar en la literatura de aquel tiempo la palagra griega *zelotés* usada absolutamente sólo indica que es equivalente al término hebreo *qanna'*. El uso moderno de la palabra «zelota» puede llevar a absurdos tan grandes como el de pensar que los «zelotas» que menciona Filón en *De specialibus legibus* I, 55, eran miembros del movimiento judío de liberación.

En consecuencia, utilizaré el término *qanna'* o su traducción

[20] Autobiografía de Nicolás de Damasco, núm. 5; véase, en M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I (Jerusalén 1976) 252.

[21] BJ II 266-270; AJ XX, 173-178; BJ II, 284-292; AJ XX, 182-184.

[22] BJ II, 487-498.

[23] Schürer, *Historia del pueblo judío* I (Madrid 1985) 764-765.

[24] Véase P. Benoit/J. T. Milik/R. de Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert.* II: *Les Grottes de Murabba'at* (1961); contratos y cartas en hebreo, arameo y griego: documentos relativos a la segunda revolución judía.

castellana 'celoso' para indicar el título que se dieron los revolucionarios judíos a sí mismos; en su debido lugar trataremos de demostrar que ese nombre fue utilizado solamente por uno de los grupos rebeldes, jamás por todos. Usaré el término «zelota» sólo cuando sea imprescindible para referirme a autores de la literatura secundaria que lo utilizan.

b) «Palestina». Esta palabra vino a ser la designación de la «Tierra Santa» sólo a partir del siglo II d. C.; «Siria-Palestina», a partir del año 135 d. C. [25] Las fuentes que debemos utilizar para este período no usan jamás ni la palabra «Palestina» ni «Siria-Palestina», sino siempre Judea. Ése es el término que voy a emplear; escribiré *Judea* (en cursiva) cuando equivalga al territorio más extenso denominado «Palestina», de lo contrario escribiré Judea.

c) «Procurador» indicará el gobernador romano de *Judea* en los años 44 a 66 d. C.; «Prefecto» es el gobernador romano de Judea en los años 6-41 d. C. [26]

d) Usaré la palabra «teocracia» no en su sentido etimológico, sino en el más restringido que le da su creador, Flavio Josefo, quien la identifica con «hierocracia», es decir, con el gobierno de los sacerdotes (CA II, 165.185).

[25] M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 1, nota 1; M. Stern, *Greek and Latin Authors* I (Jerusalén 1976) 3, 7, 103, 110, 349, 372, 509, 539.

[26] La inscripción hallada en Cesarea confirmó a A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law* (1960) 117-119.

PRIMERA PARTE

FLAVIO JOSEFO
FILON DE ALEJANDRIA
TACITO

CAPITULO PRIMERO

FLAVIO JOSEFO

Presentación

La provincia romana de Judea en la época que nos ocupa es una de las mejor documentadas gracias a las obras de Flavio Josefo.

Pero Josefo es un autor tendencioso. Todos los investigadores están de acuerdo en considerar las obras del sacerdote jerosolimitano como la fuente más amplia para conocer el ambiente político en el que vivió Jesús. Pero hay enormes divergencias cuando se trata de interpretar y valorar el testimonio de Josefo. De una misma fuente se llega a conclusiones diametralmente opuestas. Pero, por otra parte, renunciar al testimonio de Josefo equivaldría en nuestro caso a quedarnos en la oscuridad casi completa.

De ahí la importancia que tiene precisar bien las bases para interpretar y valorar justa y objetivamente el testimonio de Josefo.

Después de hacer una síntesis sobre sus datos biográficos y sus obras, expondré los tres problemas principales que presenta su testimonio.

DATOS BIOGRAFICOS Y OBRAS DE FLAVIO JOSEFO

He aquí lo que sabemos de su vida, gracias a lo que él mismo nos cuenta en su Autobiografía:

Nació en el primer año del gobierno de Calígula, es decir, en el 37/38 d. C. *(Vita,* 5). Pertenecía a una de las más ilustres familias sacerdotales, y por su madre era descendiente de los asmoneos *(Vita,* 2). Él se gloría de su temprana inteligencia *(Vita,* 8). A la edad de dieciséis años quiso experimentar las tres sectas judías y luego pasó tres años en el desierto bajo la dirección de Bannus. A los diecinueve años se decidió por los fariseos *(Vita,* 10-12). Todavía muy joven, lo encontramos en Roma en el año 64 d. C., el año del incendio de la Urbe y de la persecución de los cristianos. Había ido allí para alcanzar la libertad de algunos sacerdotes judíos *(Vita,* 13-16). Allí pudo apreciar la fuerza invencible del Imperio.

Al volver a Judea encontró a sus compatriotas empeñados en hacer la guerra a Roma; trató de disuadirlos, pero todos sus esfuerzos fueron vanos (*Vita,* 17-23). Declarada la guerra, interviene el gobernador de Siria, Cestio Galo, quien llega hasta Jerusalén, pero tiene que retirarse y sufre grandes pérdidas en Bethorón en el otoño del año 66 d. C. (*Vita,* 24). Fue entonces cuando los aristócratas organizaron un gobierno revolucionario, presidido por José, hijo de Gorión, y por el sumo sacerdote Anano (BJ II, 562-563). Josefo fue elegido comandante de Galilea, la región que debía afrontar el primer ataque romano (BJ, 568). Josefo fue sitiado en Jotapata y hecho prisionero por Vespasiano. En esa situación, él, sacerdote judío, profetizó al general romano que llegaría a ser emperador (BJ III, 399-402). Quedó, sin embargo, en la cárcel durante dos años, hasta cuando Vespasiano fue proclamado emperador (BJ IV, 622-629). Entonces recibió la libertad y entró a formar parte del séquito de Tito, a quien acompañó y asistió en el sitio y toma de Jerusalén. Luego viajó con el vencedor a Roma para celebrar el triunfo sobre los judíos. Recibió alojamiento en la casa en que había habitado Vespasiano; fue hecho ciudadano romano; se le asignó una pensión anual de 100.000 sestercios. Pudo apreciar la inmensa actividad edilicia en Roma después del incendio (*Vita,* 423-426).

Fue en esa época, entre los años 75 y 79 d. C., cuando publicó la *Guerra judía* (= BJ). Él había escrito en arameo la historia de la guerra para disuadir a los partos, babilonios y árabes y a sus compatriotas que vivían al otro lado del Éufrates de rebelarse contra Roma (BJ I, 6). Tito mismo quiso que el relato escrito por el sacerdote jerosolimitano fuera la versión oficial de la guerra judía contra Roma, ya que tal publicación tenía por objeto cantar sus glorias y desalentar a los posibles descontentos. La versión griega de la *Guerra judía* fue escrita con patrocinio oficial (*Vita,* 363). En esas condiciones, Josefo debía evitar todo lo que pudiera ensombrecer la gloria de Roma; tenía que desaprobar a los rebeldes; tenía que defender en cuanto fuera posible a los judíos que sobrevivieron. Por eso sostiene la tesis de que la guerra contra Roma no fue obra del pueblo judío, sino obra de «bandoleros y tiranos», cuyas primeras víctimas fueron los mismos judíos (BJ I, 9-12). El cuadro que nos da del movimiento judío de liberación en BJ tiene que ser necesariamente fragmentario y tendencioso.

Casi veinte años más tarde publicó las *Antigüedades judías* (= AJ), esta vez sin el patrocinio oficial, aunque contando con la gracia de Domiciano (*Vita,* 429). Con esta obra quiere Josefo dar

a conocer al mundo culto de su tiempo la fe y la historia del pueblo judío. Desea hacer la apología de su religión y de sus compatriotas, destacando sobre todo su fidelidad a la ley y a sus tradiciones (AJ I, 5-17). La finalidad, los destinatarios y las circunstancias en las que Josefo escribió esta segunda obra no son las mismas que las de la *Guerra judía.*

Probablemente en el año 95 d. C. publicó su Autobiografía (= *Vita*), que es ante todo una defensa de su actividad como comandante rebelde en Galilea.

Finalmente, hacia el 96 d. C. publicó la obra *Contra Apión* (= CA) para defender algunas de las afirmaciones que había hecho en las *Antigüedades judías* [1].

PROBLEMAS QUE PRESENTA EL TESTIMONIO DE FLAVIO JOSEFO

Nos interesa saber si estaba bien informado en relación con la situación política y de orden público de *Judea* en la época en que *Judea* estaba administrativamente dividida (6 a. C.-41 d. C.), y nos interesa saber si podemos creer en su testimonio.

La versión eslava de BJ

Flavio Josefo escribió su BJ originariamente en arameo. A principios de este siglo se llamó la atención sobre una versión en ruso antiguo que contiene la BJ de Josefo, pero con adiciones y supresiones. A. Berendts fue el primero en suponer que esa traducción eslava tenía como base el original arameo de la obra, pero fue el estudioso judío R. Eisler el que con su enorme erudición le dio una importancia única a esta versión. Basado en ella, presentó una imagen completamente nueva de los orígenes cristianos en su libro *Jesous Basileus ou basileusas* I (1929), II (1930). Naturalmente, esa obra despertó gran interés por estudiar el verdadero valor de la versión eslava de la obra.

La opinión que se ha impuesto en los medios científicos es adversa a R. Eisler. A. Höcherl ha sido el último que ha hecho un cuidadoso y detallado estudio de esta versión, cotejándola con el texto griego que poseemos, y llega a la conclusión de que a la base

[1] He puesto la datación comúnmente aceptada por los estudiosos. Véase H. Schreckenberg, en ANRW II, 21,2 (1984) 1108.

de traducción eslava está un texto griego no muy diferente del que editó Niese. Las abreviaciones y las adiciones, salvo excepciones, hay que atribuirlas al traductor (*Zur Übersetzungstechnik des altrussischen «Jüdischen Krieges» des Josephus Flavius* [Munich 1970] 158); él mismo hace la historia de la investigación en las páginas 17-22.

H. Schreckenberg, uno de los mejores especialistas de Josefo, acogió sin reservas las conclusiones de A. Höcherl en *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus* (Leiden 1977) 43-45. Pierde así la tesis de R. Eisler su principal apoyo, sin olvidar el siguiente juicio que emitió P. Pascal, el traductor de la única versión completa de la versión eslava al francés, sobre la manera de argumentar de Eisler: «Los dos gruesos volúmenes de R. Eisler, que son más bien un caos de las más diversas hipótesis y de reconstrucciones arbitrarias, no convencen» (*La prise de Jérusalem* I [París 1934] 22).

Josefo está muy bien informado sobre la época que estudiamos

Muchos autores modernos juzgan la autoridad de Josefo a la luz del lema: «Josefo vale lo que valen sus fuentes» [2], pero entienden aquí, como hijos de una cultura libresca, lo que valen sus fuentes *escritas*. Desde esa perspectiva, habría que decir que Josefo disponía para el período 6-66 d. C. de muy pocas fuentes escritas en relación con la situación de *Judea* [3]. Pero para hacer justicia a Josefo no hay que olvidar que él pertenece a una época en la que la tradición oral tiene mucha más importancia que las fuentes escritas. Sabemos que en esa época la Misná, por ejemplo, no había sido todavía puesta por escrito, se transmitía oralmente de generación a generación; cada Tanna era un libro viviente [4].

Ahora bien: Josefo mismo dice que, depuesto Arquelao en el año 6 d. C., «se volvió al gobierno aristocrático y los sumos sacerdotes recibieron el liderazgo de la nación» (AJ XX, 251). Es de suponer que los altos jerarcas judíos quisieran mostrarse dignos de

[2] Así, Jüster, citado por Laqueur, *Der jüdische Historiker* (Giessen 1920) 129; Hengel, *Die Zeloten* (Leiden ²1976) 15.
[3] G. Hölscher, *Josephus:* RE IX (1916) col. 1944.
[4] S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestina* (Nueva York 1950) 83ss; P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (París 1978; trad. española, *La esperanza judía a la «hora» de Jesús,* Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 232, nota 9; véase CA II, 204.

la confianza que les prodigaba Augusto y que por eso hubieran hecho todo lo que estaba a su alcance para garantizar la paz y la sumisión en el país; para eso era condición indispensable tener una completa información acerca del orden público; ellos estaban en capacidad de obtenerla mediante los numerosos sacerdotes provinciales que venían regularmente a Jerusalén a prestar sus servicios, pero también por los miles de peregrinos que llegaban de todas las partes del país para celebrar las grandes fiestas y por medio de las relaciones amistosas que mantenían muchos sacerdotes jerosolimitanos con judíos y griegos de toda la nación. Se puede afirmar que la aristocracia de Jerusalén poseía la más segura y amplia información sobre la situación política y de orden público de todo el país. Pertenecía Josefo a esa aristocracia; desde muy niño mostró especial interés por la vida religiosa y política de su pueblo y gozaba de tal aprecio entre la clase sacerdotal que fue nombrado comandante de Galilea cuando se constituyó el gobierno aristócrata revolucionario (BJ II, 568). La fuente de información que posee Josefo son sus padres, sus parientes, sus colegas más ancianos, sus correligionarios. Para conocer lo sucedido durante la generación anterior contaba no sólo con los archivos oficiales, sino sobre todo con la fuente mucho más completa de la información oral.

Es, pues, razonable afirmar que en relación con los sucesos de *Judea* en la época del 4 a. C. al 41 d. C. tiene Josefo una información completa y segura de primera mano, ya que se trata de hechos protagonizados por la generación inmediatamente anterior a él, en la que su misma clase social y profesional desempeñó un papel decisivo; esa historia es la historia de su familia, de su ciudad, de su nación, de su clase social, de su profesión.

Dificultades que presenta el testimonio de Josefo

Provienen esencialmente de dos razones: *a)* Josefo es un autor tendencioso, y *b)* Josefo ha sido interpretado arbitrariamente.

a) Josefo es un autor tendencioso.

Era él un aristócrata que difícilmente podía entender las reivindicaciones de las clases pobres; pertenecía a la alta jerarquía sacerdotal que colaboraba con Roma y, sobre todo, abandonó el campo de los rebeldes y se puso al servicio incondicional del vencedor. Naturalmente tenía que justificar su cambio de campo de batalla, y eso sólo lo podía hacer vilipendiando a los rebeldes judíos y ala-

bando la conducta de los romanos. Su historia de la rebelión judía no puede ser neutral. Tanto más que Josefo, como sacerdote y escriba judío, buscaba interpretar los acontecimientos de la historia a la luz de la fe [5]. Pero, con todo, Josefo es la fuente más amplia para nuestro estudio; renunciar a él significaría renunciar a hacer la presente investigación. Hay necesidad, pues, de precisar muy bien su tendenciosidad para poder valorar su testimonio. Afortunadamente, Josefo escribió dos veces la historia que nos interesa: en BJ y luego, bajo condiciones diversas, en AJ. La comparación de las dos narraciones es indispensable para juzgar las afirmaciones de Josefo. Pues sólo en ese contexto más amplio es posible apreciar justamente su testimonio.

b) Josefo ha sido interpretado arbitrariamente.

H. Schreckenberg ha publicado un estudio sobre este tema [6], que está llamado a hacer época en la interpretación de Josefo. De allí he sacado las consideraciones siguientes: Es un hecho, a primera vista extraño, que las obras de este historiador judío hubieran sido olvidadas durante muchos años por parte de sus correligionarios, pero conservadas y transmitidas cuidadosamente y casi exclusivamente por los cristianos [7]. La explicación de este especial interés se debe a que los cristianos utilizaban la historia de la destrucción de Jerusalén y del templo escrita por Josefo para probar que las profecías de Cristo se habían cumplido [8]. Estaban en todo su derecho. Pero luego de ahí se pasó a aplicar a *todo* el pueblo judío sin discriminaciones la severa condenación que Josefo hace de los rebeldes solamente.

Se le utiliza con una desenvoltura inimaginable, de modo que la imagen del movimiento judío de liberación que se crea es todavía mucho más parcial y fragmentaria que la del mismo Josefo.

Distingue Josefo entre partidarios de la guerra y partidarios de la paz, y considera la derrota como un castigo educativo, no como una reprobación definitiva. Los que lo utilizan no hacen diferencia: la catástrofe del 66-70 d. C. significa *la reprobación definitiva de*

[5] En BJ presenta los acontecimientos bajo la óptica de que «Dios se ha pasado al lado de Roma» (BJ V, 368).
[6] *Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines «Bellum Judaicum»*: ANRW II, 21,2 (1984) 1106-1217.
[7] Schreckenberg, *art. cit.*, p. 1107.
[8] *Ibíd.*, pp. 1116-1122.

todo el pueblo judío, inclusive de la diáspora [9]. Así viene a convertirse Josefo en testigo de excepción contra su propio pueblo.

Esta interpretación incurre en dos graves errores: *primero,* utiliza *exclusivamente* BJ, donde Josefo narra la caída de Jerusalén, y descuida el testimonio de AJ, y *segundo,* exagera la actitud negativa de Josefo hacia los rebeldes y la generaliza a todo el pueblo judío.

De estas dos causas, la tendenciosidad de Josefo y la manera como se le ha interpretado, nace en muchos el escepticismo completo en relación con su testimonio [10]. Pero esas mismas razones nos obligan a seguir un nuevo método para corregir los errores pasados, y que debe consistir, *primero, en estudiar el testimonio de Josefo en sus dos obras, BJ y AJ, y verlo dentro de la perspectiva que nos dan las dos narraciones paralelas en su integridad, comparadas minuciosamente,* y *segundo,* precisar bien qué es lo que Josefo realmente afirma, sin dejarnos llevar por ningún prejuicio. Sólo después podremos hacer un juicio crítico sobre su testimonio.

CUESTION PREVIA: COTEJO ENTRE BJ Y AJ

Hemos dicho que el testimonio de Flavio Josefo sobre nuestro tema sólo se puede apreciar debidamente si se le considera dentro del contexto más amplio de la doble narración paralela que nos ha dejado este autor. En BJ comienza Josefo con la revuelta macabea y con el fin de la guerra judía en el 74 d. C. En AJ comienza con la creación del mundo y termina con el gobierno de Floro, en vísperas de la declaración de la guerra contra Roma, es decir, en el año 66 d. C. *Tenemos, pues, dos narraciones paralelas de Judea bajo la dominación romana del 63 a. C. al 66 d. C.*

Sabemos por el mismo Josefo que la narración de BJ presenta a la resistencia judía bajo una luz desfavorable. Nuestra pregunta es: *¿la narración de AJ completa y corrige la narración de BJ? Sobre todo, ¿presenta la resistencia judía bajo una luz favorable, o mantiene la misma actitud negativa de BJ?* Porque si es cierto

[9] *Ibíd.*, p. 1159.
[10] Como, por ejemplo, S. J. D. Cohen, en *Josephus in Galilee and Rome* (Leiden 1979) 181.

que AJ corrige a BJ, tenemos así un camino para hacernos un juicio más realista de la resistencia judía.

No he encontrado ningún autor que haya hecho la comparación sistemática y detallada de estas dos narraciones. No existe ninguna sinopsis de estos dos relatos paralelos. Aun es típico que no exista todavía en lengua alemana una traducción moderna de AJ.

Aquí encontramos juicios generales, como el de Farmer, que sostiene que la diferencia no está tanto entre BJ y AJ, sino entre diversos pasajes de AJ [11]; Hengel afirma que Josefo ha mantenido en AJ su misma actitud negativa en relación con el movimiento judío de liberación que caracteriza a BJ [12]; Brandon repite lo mismo [13].

Laqueur hace un cotejo parcial de estas dos narraciones [14], que se presta a muchas objeciones [15]; Cohen hace una comparación bastante sucinta por el aspecto literario y de fuentes [16], pero no entra a discutir el aspecto que estamos investigando.

Vamos, pues, a poner el testimonio de Josefo en el contexto más amplio de la resistencia judía contra Roma del 63 a. C. al 66 d. C., tal como aparece en los relatos paralelos comparados en toda su amplitud.

Nuestra exposición se divide así:

JUDEA BAJO ROMA

A)	*Lucha por la libertad* (63-37 a. C.) ...	BJ I, 120-357 AJ XIV
B)	*Reinado de Herodes I* (37-4 a. C.) ...	BJ I, 358-II, 110 AJ XV, 1-XVII, 338
C)	*Judea dividida* (4 a. C.-41 d. C.)	BJ II, 111-214 AJ XVII, 339-XIX, 273
D)	*Reinado de Agripa I* (41-44 d. C.) ...	BJ II, 215-220 AJ XIX, 274-366
E)	*Procura romana* (44-66 d. C.)	BJ II, 220-279 AJ XX

[11] *Maccabees, Zealots and Josephus* (Nueva York 1956) 33.
[12] *Die Zeloten* (Leiden ²1976) 15.
[13] *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967) 31.
[14] *Der jüdischer Historiker Flavius Josephus* (Giessen 1920) 128s, compara sólo AJ XIV con su paralelo de BJ.
[15] Véase R. Marcus; *Josephus VII* (1966): cito página y nota: 452, *a;* 484, *b*; 487, *g*; 490, *a*; 491, *e*; 500, *a*; 514, *b*; 519, *e*; 524, *b*; 531, *d*; 535, *c*; 598, *c*; 600, *a*; 625, *e*; 649, *e*; 650, *d*; 653, *d*; 674, *b*; 676, *b*; 683, *e*; 688, *a*; 696, *a*; 700, *d*.
[16] *Josephus in Galilea and Rome* (Leiden 1979) 48-66.

Nota· Como la sección que nos interesa directamente es la sección C) *Judea dividida,* presentaré primero el cotejo de las otras cuatro secciones: A), B), D) y E); luego, en el capítulo siguiente estudiaré con mayor amplitud la sección C) *Judea dividida.*

CUADRO COMPARATIVO

A) *Lucha por la libertad (63-37 a. C.)*

Aristóbulo II y sus hijos presentan resistencia armada al invasor romano, a partir del 63 a. C.; en el 40 a. C. Antígono logra la libertad del país, que defiende hasta el 37 a. C.

Pompeyo: 65-48 a. C.
César: 47-44 a. C.
Antonio: 41-30 a. C.

B) *Reinado de Herodes I (37-4 a. C.)*

Augusto: 30 a. C.-14 d. C.

C) *Judea dividida (4 a. C.-41 d. C.)*

Judea, Samaría	Galilea, Perea
Arquelao (4 a. C.-6 d. C.) *Prefectos:* Coponio: 6-9 Ambíbulo: 9-12 Rufo: 12-15 Grato: 15-26 Pilato: 26-36 Marcelo (?) Marulo: 37-41	Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.)

Tiberio: 14-37 d. C.
Cayo: 37-41 d. C.

D) *Reinado de Agripa I (41-44 d. C.)*

Claudio: 41-54 d. C.

E) *Procuradores romanos (44-66 d. C.)*

Fado: 44-46 (Herodes de Calcis: 44-48)
Tiberio Alejandro: 46-48 d. C.
Cumano: 48-52 (Agripa II: 49-?)
Félix: 52-60 d. C. — Nerón: 54-68 d. C.
Festo: 60-62 d. C.
Albino: 62-64 d. C.
Floro: 64-66 d. C. «Bajo él estalló la guerra». — Vespasiano: 69-79 d. C.

A) LUCHA POR LA LIBERTAD

(del 63 al 37 a. C.: BJ I, 120-357; AJ XIV)

Para honra del pueblo judío, la heroica lucha por la libertad comenzó en el momento en que las legiones romanas invadieron *Judea;* fue protagonizada por los partidarios de la legítima dinastía asmonea, quienes defendieron con las armas la independencia de la nación.

a) Veamos primero los principales hechos de armas registrados por Josefo en sus dos obras contra los gobiernos de Pompeyo (63-48 a. C.), César (47-44 a. C.) y Antonio (41-37 a. C.):

Al encarcelar Pompeyo a Aristóbulo II, sus partidarios se fortificaron en el templo de Jerusalén y presentaron una heroica resistencia al ejército romano durante tres meses; en la derrota cayeron no menos de 12.000 judíos (BJ I, 133-151; AJ XIV, 48-71).

Pompeyo y su estado mayor penetraron en el Santo de los Santos, luego nombró a Hircano II como sumo sacerdote, sometió a tributo a Jerusalén y al país, dio libertad a numerosas ciudades que habían sido conquistadas por los judíos y finalmente llevó prisioneros a Roma a Aristóbulo y a su familia (BJ I, 152-158; AJ XIV, 72-79).

En el año 57 a. C. Alejandro, el hijo mayor de Aristóbulo, con un ejército de 10.000 infantes y de 1.500 caballeros, presenta batalla contra el ejército romano; es vencido, deja 3.000 muertos y 3.000 prisioneros (BJ I, 160-163; AJ XIV, 82-85).

En el año 56 a. C. Aristóbulo II y su hijo Antígono se enfrentan a los romanos con un ejército de 8.000 hombres; se vieron obligados a huir, dejando 5.000 muertos (BJ I, 171-174; AJ XIV, 92-97).

En el año 55 a. C. Alejandro, con 30.000 hombres, presenta batalla contra Roma en el monte Tabor; es vencido y deja 10.000 muertos (BJ I, 176-177; AJ XIV, 100-102).

Bajo el dominio de César, que fue favorable a los judíos, cesa la resistencia armada.

En el año 40 a. C., bajo el dominio de Antonio, la resistencia armada judía obtiene su más brillante éxito: Antígono, hijo menor de Aristóbulo II, recupera la libertad de *Judea* con el apoyo de los partos (BJ I, 248-260; AJ XIV, 330-347). Siguen luego tres años de lucha desesperada y heroica para defender la libertad.

Roma responde inmediatamente nombrando a Herodes rey de *Judea;* el Senado romano declara a Antígono «enemigo del pueblo romano» (BJ I, 282-285; AJ XIV, 381-385). Herodes pudo quebrantar la tenaz resistencia judía porque recibió el decidido y poderoso apoyo de las legiones romanas, comandadas por el general Sosio. Josefo narra casi con las mismas palabras el heroísmo de los defensores de Jerusalén. La potencia bélica que tuvo que desplegar Roma para imponer por la fuerza al rey de *Judea* da a conocer cómo se había fortificado entre los judíos el amor a la libertad (BJ I, 345-353; AJ XIV, 468-481) [17].

b) Analicemos ahora nuevamente las mismas narraciones paralelas de Josefo para constatar cómo Josefo en AJ, y sólo aquí, hace la defensa entusiasta de la lucha armada contra Roma.

Para eso destaca Josefo tres hechos:

1) A la vuelta del destierro, el pueblo judío se había organizado bajo una forma de gobierno «hierocrático» (AJ XI, 111), que era la constitución ideal dada por el mismo Moisés (AJ IV, 224; CA II, 184-188).

2) Roma ha firmado un tratado de amistad con el gobierno «hierocrático» de *Judea.* En BJ, Josefo había dicho que Roma había firmado tratados solamente con Judas Macabeo (BJ I, 38) y con Jonatán (BJ I, 48), que no eran sumos sacerdotes cuando firmaron el tratado (BJ I, 38-49); en cambio, Simón y Juan Hircano, que eran sumos sacerdotes (BJ I, 53.56), no celebran tratado con Roma (véase BJ I, 50-69).

En AJ las cosas aparecen de manera distinta: celebran tratado de amistad con Roma Judas (AJ XII, 414-419), Jonatán (AJ XIII, 163-165), Simón (AJ XIII, 227) y Juan Hircano (AJ XIII, 259-266), y los cuatro son sumos sacerdotes cuando firman el tratado: Judas (AJ XII, 414), Jonatán (AJ XIII, 45), Simón (AJ XIII, 213) y Juan Hircano (AJ XIII, 259.267). Nótese que, para que Judas Macabeo fuera sumo sacerdote en el momento de hacer el tratado con Roma, Josefo adelanta la muerte de Alcimo (AJ XII, 413), apartándose de su fuente (1 Mac 9,54s) y contradiciéndose a sí mismo (AJ XII, 414, 419, 434 contradice a AJ XX, 237, y a *Vita,* 4).

[17] Es inexplicable que M. Hengel no mencione siquiera esta heroica lucha de Aristóbulo II y de sus hijos Alejandro y Antígono por defender la libertad judía, como lo afirma expresamente Flavio Josefo en BJ II, 356, y BJ V, 365; Hengel pasa todos estos hechos en completo silencio; véase *Die Zeloten* (Leiden [2]1976) 319-331.

3) El tratado que había puesto fin a la guerra civil entre Hircano II y Aristóbulo II, poco antes de llegar Pompeyo a *Judea* aparece en dos versiones diferentes:

BJ I, 121	*AJ XIV, 6*
«Llegaron al acuerdo de que Aristóbulo ejercería la realeza y de que Hircano, después de abdicar, gozaría de las demás dignidades como 'hermano del rey'».	«Se puso fin a las hostilidades a condición de que Aristóbulo ejerciera la realeza e Hircano, retirado a la vida privada, disfrutara pacíficamente de los bienes que poseía».

Hircano ha renunciado a la realeza según ambas versiones; pero ¿ha renunciado también al sumo sacerdocio? BJ I, 121, no habla de eso. AJ XIV, 6, afirma que ha renunciado a toda actividad pública, luego también al sumo sacerdocio, como aparece explícitamente en AJ XX, 243, y AJ XIV, 97. No es extraño que Josefo en AJ XIV, 20, diga que los sacerdotes permanecieron fieles a Aristóbulo y que en AJ XIV, 22-24, afirme que Onías se negó a maldecir a Aristóbulo y a sus partidarios «porque son los sacerdotes de Dios, rey del Universo».

Según AJ, la situación es clara: Roma está obligada con el legítimo gobierno del sumo sacerdote por un tratado firmado cuatro veces; al llegar Pompeyo a *Judea,* el jefe legítimo del gobierno judío es Aristóbulo II; luego Pompeyo obra contra todo derecho al instalar a Hircano y poner prisionero a Aristóbulo II.

Según BJ, la situación es otra: Roma no ha pactado con sumos sacerdotes, no ha reconocido esa forma de gobierno judío; Hircano parece no haber renunciado al sumo sacerdocio; luego la intervención de Pompeyo en favor de Hircano II no parece ilegal.

Con estos argumentos jurídicos justifica Josefo plenamente la resistencia judía. Sobre esto vuelve él varias veces.

Anotemos otras diferencias entre BJ y AJ, que justifican también la oposición judía:

Las funestas consecuencias del triunfo de Pompeyo sobre Aristóbulo II y sus partidarios perjudicaron no sólo a éstos, que le opusieron tenaz resistencia, sino también a los del bando contrario

a Hircano II y a sus partidarios, que le habían abierto las puertas de Jerusalén (BJ I, 142; AJ XIV, 59). Josefo comenta así el resultado de la conquista romana, en AJ XIV, 77-78 (sin paralelo en BJ): «Hircano y Aristóbulo fueron responsables de la desgracia que cayó sobre Jerusalén, por su contienda entre ellos; perdimos la libertad y vinimos a quedar sometidos a los romanos, quienes además nos obligaron a devolver a los sirios el territorio que les habíamos conquistado con las armas; los romanos exigieron de nosotros más de 10.000 talentos en muy breve tiempo, y la realeza, que había sido reservada hasta entonces a quienes eran sumos sacerdotes por nacimiento, vino a ser privigelio de plebeyos».

Con estas palabras está diciendo Josefo implícitamente que la lucha de Aristóbulo II y de sus partidarios era una lucha por la libertad, y la está justificando. Así lo dirá explícitamente en BJ II, 356, y BJ V, 365. Con la rebelión de los partidarios de Aristóbulo II, que se fortificaron en el templo mismo de Jerusalén en el año 63 a. C., comenzó el movimiento judío de liberación, no con el oscuro Ezequías, que atacaba las vecindades de Siria [18]. La eliminación de la dinastía asmonea y la imposición de un rey que, en realidad, era un semijudío, Herodes I, justificaba también la resistencia judía contra Roma, porque era una violación de la ley (Dt 17,15; CA II, 271-272).

En resumen: la intervención de Pompeyo aparece en AJ como un desconocimiento de los pactos celebrados y como un atentado contra el legítimo gobernante de *Judea; la oposición armada contra ese atropello romano aparece en AJ plenamente justificada.*

Craso saqueó el templo de Jerusalén en el año 54-53 a. C. (BJ I, 179; AJ XIV, 105-113). Mientras que BJ menciona este robo sacrílego con muy pocas palabras, AJ hace ver que Craso no sólo saqueó todo el oro del templo y los 2.000 talentos que había respetado Pompeyo (BJ I, 179), sino que juró respetar la costosa ornamentación del santuario a cambio de una barra de oro de 300 minas; pero, recibida la barra, se alzó también con todos los objetos preciosos del santuario (AJ XIV, 106-109); además, el saqueo que hizo Craso fue una injuria a los judíos de todo el mundo, ya que la enorme riqueza del templo se debía en gran parte a los judíos de la diáspora (AJ XIV, 110-113).

[18] Como afirma, por ejemplo, Hengel, *Die Zeloten* (Leiden ²1976) 319-324.

César observó una conducta ambigua: teóricamente reconoció la legitimidad de la hierocracia judía; prácticamente entregó todo el poder político al idumeo Antípater.

En AJ XIV, 192-195, cita Josefo un documento que es considerado comúnmente auténtico [19]; por él agredece César la ayuda militar que Hircano II le prestó en la campaña de Egipto y decreta que Hircano II y sus descendientes sean tenidos por «etnarcas del pueblo judío y sumos sacerdotes a perpetuidad con todos los derechos que la ley judía concede a tal dignidad; Hircano y sus hijos serán contados entre los aliados y amigos especiales del pueblo romano». Roma reconoce, pues, solemnemente la hierocracia judía hereditaria.

Prácticamente, César entregó el poder a Antípater (BJ I, 199; AJ XIV, 143). Esta arbitrariedad aparece mucho más reprobable en AJ que en BJ: según BJ, César dio el poder a Antípater porque sólo éste fue quien le ayudó militarmente en Egipto (BJ I, 187-194); por eso, si César nombra a Hircano II como sumo sacerdote es por agradar a Antípater (BJ I, 194); si César autoriza la reconstrucción de los muros de Jerusalén, es Antípater quien recibe la autorización (BJ I, 199); el que recibe los honores de Roma es Antípater (BJ I, 200).

En resumen: el único protagonista de parte judía es Antípater; Hircano no cuenta. En AJ, Josefo descubre la verdad completa: el protagonista de parte judía fue Hircano II, Antípater obró como mandado y subalterno de Hircano: lo que indujo a los judíos de Egipto a apoyar a César fue una carta de Hircano II (AJ XIV, 131-132). Josefo insiste en que Hircano personalmente tomó parte en la batalla de Egipto, y cita en su apoyo el testimonio de Estrabón (AJ XIV, 138-139); fue Hircano quien recibió la autorización para reedificar los muros de Jerusalén (AJ XIV, 144). Según AJ, el proceder de César al dar el poder a Antípater y no a Hircano fue completamente injusto.

Al posesionarse Antípater del mando proclamó su programa de gobierno muy claramente: los enemigos de Roma serían tratados con implacable severidad (BJ I, 201-202; AJ XIV, 156-157); luego nombró a Herodes comandante de Galilea (BJ I, 203; AJ XIV, 158).

El joven Herodes ejecuta entonces sin juicio alguno a Ezequías, que con su banda asolaba los confines de Siria, lo que fue muy

[19] M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 558-560; E. Schürer, *Historia del pueblo judío* I (1985) 356-358.

bien recibido por los sirios y por el gobernador romano de Siria Sexto César (BJ I, 204-207; AJ XIV, 159-162).

Pero Herodes fue llamado a juicio en Jerusalén por este hecho. Las dos narraciones paralelas de ese juicio (BJ I, 208-215; AJ, 163-184) difieren notablemente: para BJ, todo el episodio se reduce a un *asunto personal* entre Hircano II y Herodes: Hircano, corroído por la envidia (BJ I, 208), cita a juicio a Herodes acusándolo de haber ejecutado a Ezequías sin orden suya (BJ I, 209); al fin, Hircano lo deja libre (BJ I, 211).

En AJ no se trata de un asunto privado, sino que está en juego una de las más sagradas instituciones judías que todavía estaba vigente: *el sanedrín.* Son los sanedritas quienes, ante la conducta arbitraria y pérfida de Antípater y de Herodes (AJ XIV, 163-165), llaman a juicio a Herodes, porque éste ha dado muerte a Ezequías, que no había sido juzgado por el sanedrín (AJ XIV, 167), por eso debe responder de su conducta ante el sanedrín (AJ XIV, 167-168). AJ XIV, 168, añade la intervención de las madres de los ajusticiados y las valerosas palabras de Samayas, que echa en cara a los sanedritas su cobardía (AJ XIV, 171-174). Entonces Hircano, para salvarle la vida a Herodes, pospone la sesión y le aconseja que huya (AJ XIV, 177). AJ ha descubierto la verdad completa; la narración de BJ acusa una serie de contradicciones: era tal la envidia de Hircano contra Herodes, que lo llama a juicio (BJ I, 208 y 210), pero lo libra porque lo amaba (BJ I, 211); el mismo Antípater y el mismo Fasael le ponen de presente el amor que Hircano le tiene (BJ I, 215). Esas confesiones de amor quedan muy bien en AJ XIV, 182-184, pero no en BJ. La verdad es que aquí comienza ya la lucha que Herodes adelantó contra las instituciones judías. Defenderlas era un deber de todo judío.

Bajo el gobierno de Casio fue asesinado Antípater (BJ I, 223-226; AJ XIV, 277-284).

Aquí sucede lo mismo: BJ presenta el asesinato como *una venganza privada;* AJ, en cambio, *como la única manera de defender a Hircano II.*

En BJ I, 222, Malico, el asesino, debía su vida a Antípater; lo asesina porque se oponía a sus crímenes (BJ I, 223); Malico es, pues, un traidor desvergonzado (BJ I, 224); Josefo termina alabando a Antípater, cuyo mérito principal fue haber preservado el reino para Hircano (BJ I, 226).

En AJ, las cosas son completamente distintas: Malico es un patriota que obra en defensa del legítimo gobernante judío, Hircano II; Malico había sido salvado por la generosidad de Hircano II, no de Antípater (AJ XIV, 276); da muerte a Antípater para asegurar el poder para Hircano II (AJ XIV, 277). En la alabanza a Antípater no se repite la mentira de BJ I, 226 (AJ XIV, 283).

La verdad está en la versión de AJ, como lo demuestra el hecho de que Fasael, el hijo de Antípater, no quiso tomar venganza inmediata por temor a un levantamiento popular (BJ I, 228; AJ XIV, 283), lo que indica que se trataba de un episodio que interesaba a todo el pueblo judío.

El asesinato de Antípater fue, pues, para defender el poder de Hircano II.

Antonio consumó el atropello de Roma contra *Judea:* Hacia el año 42-41 a. C. envía a Hircano II una carta en la que le reconoce explícitamente el título de «sumo sacerdote y etnarca» (AJ XIV, 306) y ordena al pueblo de Tiro devolver a Hircano II, «sumo sacerdote y etnarca», lo que le había arrebatado al pueblo judío (AJ XIV, 314-318).

Pero Antonio hace nombrar en el año 40 a. C. al semijudío Herodes como rey de *Judea* para oponerlo al legítimo descendiente asmoneo, Antígono, que había logrado reconquistar la libertad de *Judea* (BJ I, 284; AJ XIV, 385). Josefo hace resaltar la arbitrariedad del proceder romano cuando anota que Herodes no había acudido a Roma a pedir el cetro de *Judea* para sí mismo, sino para su cuñado, porque él no creía que los romanos se lo fueran a dar a él mismo, ya que la costumbre romana era darlo a un miembro de la familia reinante (AJ XIV, 386-387).

Nuevamente insiste Josefo en lo mismo: cuando Antígono supo que el Senado romano había nombrado a Herodes rey de *Judea,* le hizo saber al general romano Silo y al ejército romano que eso era contrario al mismo derecho romano, ya que los romanos tenían por costumbre dar el poder a un miembro de la familia real, en tanto que Herodes era un «medio-judío»; que si los romanos no estaban bien dispuestos con él (con Antígono), había muchos otros miembros de la familia real judía que podían recibir legítimamente el cetro de *Judea,* porque no habían cometido falta contra los romanos y eran, además, sumos sacerdotes (AJ XIV, 403-405).

Finalmente, en AJ XIV, 489, afirma Josefo que Herodes hizo ejecutar a Antígono por el temor de que si era llevado preso a Roma hiciera valer ante el Senado el derecho que tenía al trono

por ser descendiente de la legítima dinastía judía, mientras que él, Herodes, era un hombre común.

En resumen, podemos indicar:

a) *BJ I, 120-357, y AJ XIV, 1-491, registran la tenaz y heroica resistencia armada que presentaron los judíos partidarios de Aristóbulo II a la dominación romana:* desde el primer momento se fortifican en el templo de Jerusalén; luego presentan batalla en los años 57, 56 y 55 a. C. Después de una pausa en la época de César, Antígono, con el apoyo de los partos, logra reconquistar la independencia nacional en el año 40 a. C., que defiende desesperadamente contra la fuerza superior de las legiones romanas hasta la caída de Jerusalén en el 37 a. C.

b) *Pero sólo en AJ XIV, 1-491, encontramos la apología de la resistencia judía,* que hace Josefo de dos maneras diferentes: 1) jurídicamente, demostrando que el pueblo judío se organizó después del destierro bajo el gobierno de los sumos sacerdotes, y que Roma había reconocido solemnemente la «hierocracia judía» cuatro veces consecutivas, y que cuando Pompeyo llegó a *Judea,* su legítimo rey era Aristóbulo II, según el tratado de paz que ponía fin a la guerra civil. Pompeyo, contra todo derecho, se decidió por Hircano II. Aristóbulo, sus hijos y sus partidarios tenían todo el derecho de luchar por la libertad contra el atropello romano; 2) descubriendo toda la verdad sobre una serie de acontecimientos que habían sido trivializados en BJ, pero que, en realidad, implicaban un desconocimiento de las instituciones judías fundamentales: el sanedrín, la hierocracia, etc. Era, pues, legítima y necesaria la lucha para defender esas instituciones.

B) REINADO DE HERODES I

(37 a 4 a. C.: BJ I, 358-II, 110; AJ XV, 1-XVII, 338)

Este reinado aparece de manera totalmente diversa en cada una de las dos narraciones: en BJ, Herodes *no encuentra oposición ninguna de parte de los judíos;* en AJ, por el contrario, la dinámica que dirige toda la historia es *la oposición continua, creciente, de parte de los judíos contra el rey impuesto por Roma:* los diez primeros años están caracterizados por una lucha a muerte entre la enérgica Alejandra, que encabeza la oposición asmonea contra Herodes I, y los veintitrés años restantes por la creciente oposición popular, encabezada por los fariseos.

Dividiré la exposición en los tres apartados siguientes:

a) BJ I, 358-444; AJ XV, donde BJ sigue el orden por materias, mientras que AJ sigue el orden cronológico;
b) BJ I, 445-673; AJ XVI-XVII, 199, donde ambas siguen el orden cronológico;
c) BJ II, 1-110; AJ XVII, 200-338, los sucesos a la muerte de Herodes.

a) *Sinopsis de la primera parte de la narración sobre Herodes I*

BJ I, 358-444	*AJ XV, 1-425*
1) *Éxitos en la vida pública*	1) *Oposición asmonea*
Herodes elimina a los partidarios de Antígono (358).	Herodes elimina a los partidarios de Antígono (5-8); hace ejecutar a Antígono (8-10); hace volver a Hircano II (11-22). Alejandra hace nombrar a Aristóbulo III sumo sacerdote (23-49); Herodes asesina a Aristóbulo III (50-61); Alejandra hace llamar a juicio a Herodes (62-73); Herodes es absuelto por Antonio (74-87).
Cleopatra obliga a Herodes a hacer la guerra a los árabes (359-385). Batalla de Accio (386).	Cleopatra obliga a Herodes a hacer la guerra a los árabes (88-160). Batalla de Accio (161);

	Alejandra pide a Malco que ampare a Hircano II; éste es muerto por Herodes (162-182).
Herodes, favorito de Octavio (387-395).	Herodes, favorito de Octavio (183-201), hace ejecutar a Mariame (202-246); Alejandra es ejecutada (247-252); Herodes ejecuta a los restantes partidarios de los asmoneos (253-266), finalizando así la oposición asmonea.
Anexiones territoriales:	2) *Oposición popular*
Herodes recibe el territorio de Cleopatra; la Traconítide, la Batanea, el territorio de Zenodoro (396-400).	Herodes pretende paganizar Jerusalén (267-276). La violenta oposición popular le hace desistir (277-279); reprime cruelmente una conspiración (280-291); cubre de fortalezas el país (292-298); *ayuda a las calamidades* (299-316).
Magnificencia: Edifica el templo, la Antonia y su palacio en Jerusalén (401-402); edifica Sebaste, Panaion, Jericó, Cesarea, el Agripeion, Antípatris, Cypros, Fasael y el Herodion (403-421). Obsequios a ciudades extranjeras y a las Olimpiadas (422-428). Elogio (429-430).	Edifica el palacio, se casa con Mariame II (317-322). Herodion (323-325). Obsequia a ciudades extranjeras (326-330); edifica a Cesarea (331-341); manda a sus hijos a Roma (342-343); recibe la Traconítide, la Batanea y la Auranítide (343-348). Los árabes invaden su territorio (349-353); Augusto lo defiende y le da el territorio de Zenodoro (354-364); Herodes toma medidas de seguridad (365-372). Profecía de un esenio (373-379). Edifica el templo de Jerusalén (380-425).
2) *Tragedia doméstica* (431-444)	
Destierra a Antípater, ejecuta a Hircano II, a Aristóbulo III y a su propia esposa, Mariame I.	

BJ I, 358-444, divide toda la materia en dos grandes temas: *éxitos en la vida pública* (BJ I, 358-430) y *tragedia doméstica* (BJ I, 431-444). El único enemigo que tuvo en su vida pública fue la poderosa y temible Cleopatra, que era, al fin y al cabo, enemiga

externa; ella le obligó a hacer la guerra a los árabes (BJ I, 359-385), pero la batalla de Accio puso fin al poder de esta reina. Herodes se ganó al vencedor (BJ I, 386). Entonces quedó libre para dar rienda suelta a sus sueños de grandeza; su territorio vino a ser notablemente ampliado (BJ I, 396-400) y se pudo hacer famoso por las grandiosas edificaciones que llevó a cabo y por su generosidad para con las ciudades extranjeras y para con los juegos olímpicos (BJ I, 401-430). No sólo edificó el templo de Jerusalén, que fue famoso en todo el Oriente, sino que hizo construir ciudades enteras en honor del emperador, de sus amigos, de sus familiares y de sí mismo (BJ I, 401-428).

Al esplendor de la vida pública sólo se opone la *tragedia doméstica* (BJ I, 431-444); pero ésta aparece sin implicaciones en la vida pública: el asesinato de Hircano II, de Aristóbulo III y de su propia esposa, Mariame I, son acontecimientos completamente privados.

Por parte judía, no hay sombra de oposición contra Herodes I.

AJ XV, 1-425, sigue el orden cronológico, que pone de relieve la dinámica que dirige la secuencia de los acontecimientos, que no es otra sino la creciente hostilidad del pueblo judío contra el rey idumeo.

Oposición asmonea (del año 37 al 27 a. C.)

Comienza Josefo destacando la buena acogida que tuvo Herodes I por parte de los dos jefes fariseos Polión y Samayas (AJ XV, 3-4). Pero luego narra cómo Herodes eliminó despiadadamente a sus enemigos políticos, los nobles, partidarios de los asmoneos (AJ XV, 5-7); vuelve a narrar la ejecución de Antígono (AJ XV, 8-9), ya narrada (AJ XIV, 489-490); según Estrabón, Antonio fue el primer romano que se atrevió a dar muerte a un rey extranjero (AJ XV, 9-10).

Herodes hace volver de la cautividad al viejo Hircano II, que quiere tener bajo su inmediato dominio, ya que es el legítimo sucesor de la dinastía asmonea (AJ XV, 20). Pero llegado Hircano II a *Judea,* nombra como sumo sacerdote al oscuro Ananel (AJ XV, 22). Entonces entra en escena Alejandra, la suegra de Herodes I, hija de Hircano II, mujer enérgica que defendió por todos los medios los derechos de la legítima dinastía asmonea. Alejandra, por su amistad con Cleopatra, fue una temible enemiga de Herodes. Ella pide a Antonio que sea nombrado su hijo Aristóbulo III

como sumo sacerdote (AJ XV, 24); Antonio quería que Aristóbulo se trasladara a la corte de Alejandría (AJ XV, 28); Herodes entonces no tanto por complacer a Alejandra como por impedir que Aristóbulo abandonara el país, lo nombra sumo sacerdote (AJ XV, 31), pero reúne el consejo de sus amigos para denunciar a Alejandra, que, dice, está conspirando contra él (AJ XV, 31-32). Alejandra es puesta bajo estrecha vigilancia (AJ XV, 42-44); ella informa a Cleopatra, quien le aconseja huir con Aristóbulo III a Alejandría (AJ XV, 45-46).

Herodes descubre los planes de Alejandra y la perdona, pero hace asesinar a Aristóbulo, cuya popularidad crecía sin cesar (AJ XV, 50-56). Alejandra logra, por medio de Cleopatra, que Antonio llame a Herodes a rendir cuenta de este crimen (AJ XV, 62-64); Herodes deja el reino en manos de su tío José, con la orden de ejecutar a Mariame I si él fracasa, y va a presentarse a Antonio (AJ XV, 65-67). Corre la voz de que Herodes ha sido ejecutado; Alejandra busca refugio en la legión romana que acampaba cerca de Jerusalén, con la esperanza de que Antonio devolviera el reino a los asmoneos (AJ XV, 71-73). En realidad, Herodes tuvo éxito completo; al volver se contentó con ejecutar a José y encarcelar a su esposa, Mariame I, y a su suegra, Alejandra (AJ XV, 74-79 y 87).

Josefo insiste luego en la enemistad de Cleopatra contra Herodes I (AJ XV, 96-103). Cleopatra obliga a Herodes I a hacer la guerra a los nabateos (AJ XV, 108-160; este relato es más amplio que el de BJ I, 365-385). Cuando Herodes es informado de la derrota de Antonio en Accio, da muerte al viejo Hircano II, porque es el único posible sucesor asmoneo (AJ XV, 164-178).

Herodes se gana el favor del nuevo amo, Octaviano (AJ XV, 201); entonces elimina a Mariame I, su esposa (AJ XV, 229), y a su suegra, Alejandra (AJ XV, 247-251). Finalmente ejecuta a los últimos simpatizantes de la dinastía asmonea: Costobaro, Lisímaco y los hijos de Baba (AJ XV, 252-266). Así quedó el reino totalmente en su poder, sin que hubiera persona de significación que pudiera oponerse a sus arbitrariedades, según dice Josefo (AJ XV, 266).

Resumiendo, el relato de *AJ XV, 1-266,* presenta los diez primeros años del gobierno de Herodes I jalonados por las ejecuciones de los últimos asmoneos sobrevivientes que tenían derecho al trono de *Judea:* en el año 37, Antígono; en el 35, Aristóbulo III; en el 30, Hircano II; en el 29, Mariame I; en el 28, Alejandra; en el 27, los últimos partidarios de la dinastía asmonea. Estos diez años son una lucha a muerte entre la legítima dinastía judía y el rey «semijudío», Herodes, impuesto por Roma.

Oposición popular (del año 27 al 20/19 a. C.)

Herodes I se creyó entonces libre para comenzar la helenización de su reino. Abandonando las costumbres judías, nos dice Josefo, organizó competiciones atléticas quinquenales en honor del César, construyó en Jerusalén un teatro y un anfiteatro [20], atrajo a las gentes de su reino y de los países vecinos con magníficos trofeos, dio espectáculos de fieras y colocó alrededor del teatro trofeos en honor del César (AJ XV, 267-276). Todo esto, sobre todo los trofeos, provocó en el pueblo tal indignación, que el orgulloso rey, en el cenit de su gloria, se vio obligado a retirarlos (AJ XV, 277-279).

Con todo, diez judíos se conjuraron para dar muerte a Herodes, a quien consideraban «enemigo del pueblo», porque quería acabar con las tradiciones sagradas (AJ XV, 280-283); descubiertos, confesaron orgullosamente su noble propósito de defender las costumbres ancestrales (AJ XV, 288); fueron ejecutados, «pero la resistencia del pueblo y su inquebrantable lealtad a sus leyes obligó a Herodes a tomar rígidas medidas de seguridad; resolvió establecer por todas partes guarniciones militares para evitar que los revolucionarios se declararan en rebelión abierta», dice Josefo (AJ XV, 291). Luego narra Josefo las edificaciones que hizo el rey con este fin (AJ XV, 292-298). Es interesante notar que mientras BJ pondera la magnificencia y costo de las edificaciones, AJ ensalza su seguridad y su importancia militar [21].

En las calamidades públicas hizo gala de su espléndida generosidad y de sus talentos de organizador, para ganarse así la voluntad del pueblo (AJ XV, 299-316).

Su programa político se resumía en tener a sus súbditos sumisos por miedo a sus tremendos castigos y en ganárselos por su beneficencia, al mismo tiempo que cultivaba la amistad de los gobiernos vecinos por medio de espléndidos regalos y, sobre todo, no escatimando nada por asegurar la amistad de Roma (AJ XV, 326-330).

Con todo, la oposición judía crece; lo muestran claramente las

[20] Kathleen Kenyon, *Digging up Jerusalem* (Londres 1974) 207, no encuentra rastros arqueológicos de estos edificios.

[21] Compárense BJ I, 401, con AJ XV, 292; BJ I, 402, con AJ XV, 292; BJ I, 403, con AJ XV, 292; BJ I, 403, con AJ XV, 296; BJ I, 420, con AJ XV 324.

severas medidas de policía que se vio obligado a tomar para evitar cualquier insurrección: prohíbe las reuniones, pone a todos a trabajar, establece una densa red de espionaje, él mismo espía de incógnito; los sospechosos son castigados severamente; los más son eliminados (AJ XV, 365-369). Entonces exige un juramento de fidelidad (AJ XV, 368-371); la mayoría accede a prestarlo, pero los jefes fariseos Polión y Samayas, que en el año 37 habían aconsejado recibir bien a Herodes (AJ XV, 3), se niegan ahora, seguidos de sus discípulos, a prestar tal juramento [22]; esta vez son perdonados por Herodes (AJ XV, 368-370).

AJ XV, 380-425, la última sección de este libro, está dedicada a narrar la reconstrucción del templo de Jerusalén; pero aun en ésta, su más grandiosa edificación, tuvo que pensar en su seguridad personal contra los judíos descontentos (véase AJ XV, 403, 409 y 424).

b) *Segunda parte de la narración sobre Herodes I:* BJ I, 445-673; AJ XVI, 1-XVII, 199 (del año 18/17 al 4 a. C.)

En esta segunda parte, en la que las dos narraciones paralelas siguen el orden cronológico, lo interesante es notar los siguientes párrafos exclusivos de AJ:

AJ XVI, 1-5. Ley draconiana contra los ladrones comunes. Aquí no se trata de «bandoleros», sino del ladrón vulgar; Herodes lo condena a ser vendido como esclavo en el extranjero; esta disposición está en abierta contradicción con la ley judía, que condena al ladrón a pagar el cuádruple, y en caso de insolvencia, a ser vendido como esclavo, pero no en el extranjero ni por más de seis años, según advierte Josefo (AJ XVI, 3). Este caso es sólo un ejemplo del proceder absolutista de Herodes, que no se sentía obligado a respetar la ley judía; antes, por el contrario, se esforzaba por todos los medios por hacer entrar al pueblo judío dentro de los moldes helenísticos [23]. Ese proceder provocaba necesariamente la oposición judía, como puede verse en CA II, 272.

[22] Herodes exigió dos veces el juramento de fidelidad: AJ XV, 368-372, y AJ XVII, 42; así, Schürer, *Historia del pueblo judío* I (1985) 409, nota 94; lo mismo opina A. Schalit, *König Herodes* (Berlín 1969) 316-319; lo contrario opina W. Otto: RE S-II (1913) col. 62.

[23] Véase A. Schalit, *König Herodes* (Berlín 1969) 226, y toda la sección, pp. 223-256.

AJ XVI, 12-65. Este párrafo muestra el secreto del poder de Herodes: su amistad con Roma. Haciendo despliegue de esplendidez, hizo pública su amistad con Agripa. Cierto que consiguió privilegios para los judíos de Jonia: la exención del servicio militar y la protección de los dineros sagrados que enviaban a Jerusalén (AJ XVI, 27-60), lo que naturalmente aprovechaba al mismo Herodes, empeñado en la edificación del templo.

AJ XVI, 150-159; BJ I, 429-430. Juicio sobre Herodes: BJ pondera su fuerza física y su genio guerrero. AJ, en cambio, lo presenta sediento de gloria, brutal en la venganza, generoso con sus amigos, duro para con sus súbditos, servil para con sus superiores, exigiendo el mismo servilismo de sus inferiores, «pero los judíos, que aman más la justicia que la gloria, no podían prestarse a tales adulaciones», dice Josefo (AJ XVI, 158-159).

AJ XVI, 160-178. Los privilegios que Herodes consiguió para los judíos la mayoría se refiere al envío de los dineros sagrados a Jerusalén.

AJ XVI, 179-187. Josefo afirma que Herodes intentó saquear la tumba de David. Esto es históricamente discutible, pero muestra la tendencia de AJ. A continuación acusa Josefo a Nicolás de Damasco de falsear la historia desacreditando a Mariame I y a sus dos hijos por favorecer a Herodes.

AJ XVI, 271-299; 335-355. Muerte política de Herodes. Estos dos párrafos exclusivos de AJ tienen una enorme importancia para la historia de Herodes. Todo su poder venía exclusivamente de Roma; él no tenía ningún título personal para ser rey de *Judea.* Los romanos lo impusieron por la fuerza de las armas porque vieron en él el instrumento eficaz y seguro para defender sus intereses en una región de excepcional importancia estratégica, por razón de la amenaza de los partos. Todavía estaba muy reciente la memoria de la vergonzosa derrota de Craso en Carras.

AJ XVI, 271-299. Herodes penetra en el territorio nabateo para perseguir a unos bandoleros, súbditos suyos, que se habían refugiado allí, y para hacerse pagar una deuda que le debía el rey Obodas. Inmediatamente, Sileo, el ministro nabateo, que estaba en Roma, acusa personalmente a Herodes I ante el emperador. Augusto después de haberse informado, encolerizado, le hace saber a Herodes que *si hasta ahora lo ha tratado como a un amigo, en adelante lo tratará como a un súbdito* (AJ XVI, 290).

AJ XVI, 335-355. Nicolás de Damasco, gracias a su habilidad diplomática, logra que Augusto se reconcilie con Herodes; eso sucedía hacia el año 7 a. C. Pero entonces, nos dice el mismo Nicolás, el emperador hubiera querido darle a Herodes el reino nabateo, *mas se dio cuenta de que Herodes estaba ya demasiado viejo y tenía innumerables problemas con sus hijos* (AJ XVI, 355). Eso significaba que Herodes había dejado de ser el instrumento capaz de defender los intereses de Roma en esa región. Saber esto tuvo que alentar a los judíos que se oponían al rey. Lo cierto es que de aquí en adelante las intrigas por la sucesión llegan al paroxismo; el delirio de persecución que atormentaba al decrépito monarca pasa los límites de lo imaginable; la intervención directa de Roma en los asuntos de *Judea* se hace más notoria.

Así no es de extrañar que cuando el rey condenó a muerte a Alejandro y a Arquelao, los dos hijos que le había dado Mariame I, la asmonea, estuvo a punto de estallar una insurrección, encabezada por oficiales del ejército (BJ I, 538-551; AJ XVI, 361-394).

AJ XVII, 41-45. Una muestra de que la oposición, encabezada por los fariseos, crecía de día en día es que Herodes exige nuevamente juramento de fidelidad; esta vez todos los fariseos se niegan a prestarlo; la cuñada del rey paga la multa que les fue impuesta; con todo, el rey da muerte a los más comprometidos. Recuérdese: en el 37 a. C. contó con el apoyo de los dos famosos jefes fariseos, Polión y Samayas (AJ XV, 3); luego éstos, con sus discípulos, se negaron a prestar juramento de fidelidad (AJ XV, 370); ahora se niegan a jurar *todos* los fariseos. La oposición contra Herodes aumentaba.

BJ I, 648-655; AJ XVII, 149-167. Las dos narraciones dan cuenta de un levantamiento acaecido en el año 4 a. C., año de la muerte de Herodes: dos famosos doctores fariseos, que tenían gran influencia entre los jóvenes, organizaron una concentración para derribar en pleno día un águila dorada que el rey había colocado sobre la puerta mayor del templo. Esa águila era, muy probablemente, un símbolo de la dominación romana [24]. Los responsables, apresados, confiesan con orgullo su hazaña, que no tenía otro fin sino el de defender las costumbres y la fe judías. El relato de AJ

[24] Así, con A. H. M. Jones, *The Herods* (1938) 148; otra cosa opinan W. Otto, *RE S-II* (1913) col. 110; E. R. Goodenogh, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* VIII (1958) 121-142; A. Schalit se decide por una opinión sincretista en *König Herodes* (1969) 734.

narra más ampliamente la actitud heroica de los rebeldes y añade que Herodes destituyó entonces al sumo sacerdote Matías, comprometido en la revuelta, y nombró en su lugar a Joazar (AJ XVII, 164-167). Los jefes de la sublevación fueron quemados vivos.

c) *Los sucesos acaecidos a la muerte de Herodes:* BJ II, 1-110; AJ XVII, 200-338 (año 4 a. C.)

Los dos relatos coinciden. Mientras que en Roma Augusto deliberaba sobre los posibles sucesores, estalló en *Judea* una rebelión contra Arquelao y contra Roma.

En la Pascua del 4 a. C. se levantaron los judíos contra Arquelao porque éste se negó a destituir al recién nombrado sumo sacerdote, Joazar. La revuelta fue ahogada en sangre. Murieron 3.000 judíos (BJ II, 1-13; AJ XVII, 200-218). En Pentecostés, un gran número de judíos venidos de todo el país organizan un levantamiento contra el magistrado romano Sabino. Este logra apoderarse de 400 talentos del tesoro del templo, pero sólo puede ser salvado por el ejército enviado por el gobernador de Siria, Varo, en su auxilio (BJ II, 39-54; AJ XVII, 250-268). Luego la rebelión se generalizó en todo el país: Judas se apoderó de Séforis; Simón se alzó en Perea; Atrongues y sus cuatro hermanos, en Judea. Todos ellos aspiraban a la realeza. Todo el país estaba plagado de guerrillas (BJ II, 55-65; AJ XVII, 269-285).

A esta extrema situación de orden público respondió Roma de dos maneras: militarmente, con la guerra de Varo (BJ II, 66-79; AJ XVII, 286-298). El gobernador de Siria, Varo, emprendió una expedición punitiva que dejó honda huella en la conciencia del pueblo judío [25]. Séforis fue arrasada completamente y sus habitantes vendidos como esclavos; Safo y Emaús fueron completamente destruidas, sus habitantes lograron escapar a tiempo; Samaría fue respetada porque no tomó parte en la rebelión; los jerosolimitanos fueron excusados; allí Varo crucificó sólo a 2.000 rebeldes; otros 10.000 fueron perdonados, pero sus jefes fueron enviados a Roma, donde se castigó sólo a los parientes de Herodes. Varo dejó una legión en Jerusalén. El lenguaje de las armas había sido suficientemente claro; los rebeldes fueron eliminados físicamente.

La segunda medida fue política (BJ II, 93-100; AJ XVII,

[25] CA I, 34; Schürer, *Historia del pueblo judío* I (1985) 432, nota 9.

317-323), dividiendo el reino de Herodes I entre tres de sus hijos: Arquelao recibió la Judea, la Samaría y la Idumea, con el título de etnarca; Herodes Antipas, la Galilea y la Perea, con el título de tetrarca; Filipo, la Batanea, la Traconítide, la Auranítide y parte del territorio que había pertenecido a Zenodoro. Varias ciudades griegas recibieron la libertad; Salomé, la hermana de Herodes, recibió a Yamnia, Azoto y Fáselis.

Los hechos posteriores demostrarán, una vez más, la sabiduría de «dividir para reinar».

Resumiendo, podemos afirmar que las dos narraciones presentan una imagen completamente distinta de la oposición judía contra Herodes I.

La narración de la *Guerra judía* no registra oposición alguna al rey impuesto por Roma: una vez tomada Jerusalén en el 37 a. C., su gobierno no conoce resistencia judía hasta el derribo del águila de oro en el año 4 a. C.

La narración de las *Antigüedades judías*, por el contrario, está toda ella centrada en la continua y creciente oposición judía contra Herodes I: en los diez primeros años es la oposición de parte de los legítimos reyes judíos, encabezada por Alejandra; Herodes elimina sistemáticamente a los posibles pretendientes legítimos al trono: Antígono, Aristóbulo III, Hircano II, Mariame I, Alejandra y a los últimos partidarios de la dinastía asmonea; luego eliminará también a Alejandro y a Aristóbulo, sus hijos con Mariame I, la asmonea. Eliminados los asmoneos, Herodes I tiene que hacer frente a la creciente oposición popular, encabezada por los fariseos. Además, las *Antigüedades judías* señalan claramente las razones de la oposición al rey impuesto por Roma: el hecho de no ser sino un semijudío, sin derecho alguno al trono de *Judea* y su intento de helenizar esa región.

La rabiosa sublevación que estalló a su muerte muestra inequívocamente la ira acumulada por el pueblo judío contra el tirano y contra los romanos que lo habían impuesto [26].

[26] Como ya hemos indicado, el apartado C), sobre la *Judea* dividida, lo estudiaremos en el próximo capítulo.

D) REINADO DE AGRIPA I

(41 a 44 d. C.: BJ II, 215-220; AJ XIX, 274-366)

Naturalmente no hubo oposición judía contra un rey que favoreció demasiado a los judíos. El cotejo de las dos narraciones muestra que BJ sólo destaca lo positivo; AJ descubre también sus desaciertos, que tuvieron funestas consecuencias después de su muerte.

BJ II recuerda que Agripa I recibió ampliaciones territoriales (BJ II, 215-216) y que comenzó a edificar un nuevo muro para fortificar Jerusalén, que la muerte no le permitió terminar (BJ II, 218-219).

AJ registra los aspectos positivos de este gobierno: ampliaciones territoriales recibidas del emperador (AJ XIX, 274-276), tratado con Roma, que no había obtenido Herodes I (AJ XIX, 275) [27]; garantía de los privilegios judíos (AJ XIX, 279-291) [28].

Pero, por otro lado, Agripa I

a) Aumentó la desconfianza por parte de los romanos, por la edificación del muro de Jerusalén, que tuvo que suspender por orden del mismo emperador Claudio (AJ XIX, 326-327) y por haber convocado una reunión de reyes vasallos en Tiberíades, también disuelta por el gobernador romano de Siria, Marso (AJ XIX, 338-342) [29].

b) Aumentó la enemistad de los griegos al preferir descaradamente a su correligionario (AJ XIX, 328-331); la violenta reacción se manifestó en los regocijos públicos con los que se celebró su muerte (AJ XIX, 356-359).

c) Su administración financiera fue desastrosa (AJ XIX, 352) y dispuso con ligereza imperdonable del sumo sacerdocio (AJ XIX, 297, 313-316 y 342).

[27] Schalit, *Konig Herodes* (Berlín 1969) 158; Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 192.195.
[28] Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 247-250.
[29] Smallwood, *op cit.*, 197-198.

E) PROCURA ROMANA

(del 44 al 66 d. C.: BJ II, 220-279; AJ XX)

Los dos relatos paralelos presentan *una situación revolucionaria* en esta época; pero la narración de AJ describe una situación de orden público todavía más grave que la descrita en BJ y pone al descubierto la desmoralización de los gobernadores romanos y de la aristocracia judía.

a) Gobierno de Cuspio Fado (44-46 d. C.). BJ II, 220, lo califica de pacífico. AJ corrige: Cuspio Fado tuvo que enfrentarse contra los judíos de Perea (AJ XX, 2-4), contra el bandolero Tolomeo (AJ XX, 5) y contra el profeta Teudas (AJ XX, 97-98).

Por esta época, el emperador Claudio confirmó a los judíos el derecho de guardar ellos mismos los ornamentos del sumo sacerdote y le dio a Herodes, rey de Calcis, el derecho de nombrar al sumo sacerdote y de supervigilar el templo (AJ XX, 6-16), aumentando así la autonomía de la aristocracia judía en relación con el procurador, que fue causa de muchos disturbios más tarde.

En estos años se convirtió al judaísmo la reina Helena de Adiabene y su hijo Izates (AJ XX, 17-96); la simpatía que ganaba el judaísmo al otro lado del Éufrates tuvo que animar a muchos judíos descontentos.

b) Gobierno de Tiberio Alejandro (46-48 d. C.). BJ II, 220, lo califica también de pacífico. AJ XX, 100, dice que Tiberio Alejandro, sobrino de Filón, era un apóstata de la fe judía; los «celosos» tenían que ver con muy malos ojos que un tal personaje hubiera sido nombrado por Roma gobernador de *Judea;* véase lo que dice Filón en relación con los apóstatas en *De specialibus legibus* I, 55 [30].

Una gran hambre azotó el país entonces [31], lo que tuvo que agravar la situación económica que el pueblo había heredado de la desacertada gestión de Agripa I; entonces la ayuda vino de la recién convertida reina Helena de Adiabene (AJ XX, 101), no del gobierno de *Judea,* como así había acontecido en tiempo de Herodes I (AJ XV, 305-316).

Tiberio Alejandro crucificó a Santiago y a Simón, hijos de Judas Galileo, el «doctor» que se había rebelado contra el censo de Quirino (AJ XX, 102); quizá ahora, cuando *Judea* volvió a quedar bajo la administración directa de Roma, se adelantó otro censo.

c) Gobierno de Ventidio Cumano (48-52 d. C.) [32]. Las dos narraciones (BJ II, 223-246; AJ XX, 103-136) tienen la misma amplitud, pero los acontecimientos aparecen bajo una diversa luz.

La sedición de Pascua: no fue originada por la simple grosería de un soldado, como dice BJ II, 224, sino por la burla a la circuncisión (AJ XX, 108). La violencia que se siguió no fue culpa de los judíos, como dice BJ II, 225-226, sino del mismo gobernador romano, según se indica en AJ XX, 110.

El asalto al esclavo del emperador es en BJ II, 228, obra de «bandoleros», por lo que Cumano ordena castigar a los habitantes de los pueblos vecinos que no se opusieron (BJ II, 229); en cambio, en AJ XX, 113-114, los autores del asalto son los revolucionarios; por eso hace apresar Cumano a los ciudadanos más notables del lugar.

La guerra entre judíos y samaritanos, según BJ II, 232, fue ocasionada por la muerte de *un* galileo; según AJ XX, 118, los galileos muertos fueron *numerosos.* Según BJ II, 233-235, una inmensa muchedumbre de judíos pasó inmediatamente a las vías de hecho sin esperar la intervención del procurador Cumano, que estaba impedido por asuntos más urgentes; según AJ XX, 119, los judíos acudieron primero a las vías legales, que les fueron cerradas por la venalidad de Cumano. Según BJ II, 235, los «bandoleros» se identifican con los judíos; según AJ XX, 121, se trata de bandoleros «profesionales» llamados por los judíos en su apoyo. Según BJ II, 238, muchos judíos se entregaron luego al bandolerismo; según AJ XX, 124, fueron únicamente los ya «bandoleros» quienes volvieron a sus refugios. Según BJ II, 240 y 243, el sumo sacerdote Jonatán intervino en favor de los judíos, información omitida por AJ XX, 129. Ambas narraciones terminan afirmando que el emperador Claudio falló el caso en favor de los judíos (BJ II, 245-246; AJ XX, 134-136).

d) Gobierno de Félix (52 a 60 d. C.). BJ II, 247-270; AJ XX, 137-181.

En ambas narraciones está caracterizado este gobierno por la exasperación del bandolerismo (BJ II, 253-265; AJ XX, 160-172)

[30] Véase el texto *infra,* p. 200.

[31] Véase Schürer, *Historia del pueblo judío* I (1985) 585, nota 8.

[32] Tácito, en *Anales* XII, 54, afirma que Félix gobernaba entonces Samaría; véase el estado actual de la discusión en M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* II (Jerusalén 1980) 76 y 78-82.

y por el pleito entre judíos y griegos de Cesarea (BJ II, 266-270; AJ XX, 173-178).

Pero AJ añade las siguientes informaciones muy importantes: Félix, valiéndose de la magia, sedujo a la princesa judía Drusila a que abandonara a su esposo y se fuera a vivir con él (AJ XX, 139-144), lo que tuvo que enfurecer a los «celosos», que luchaban contra la magia y contra las uniones con extranjeros [33].

Félix, cansado de los reproches que le hacía el sumo sacerdote Jonatán, quizá por lo anterior, compró a unos «sicarios» para que lo eliminaran (AJ XX, 162-163).

El siguiente relato, exclusivo de AJ XX, 179-181, es significativo: «Por este tiempo, el rey Agripa II nombró como sumo sacerdote a Ismael, hijo de Fabi. Se encendió entonces una lucha abierta entre los sumos sacerdotes de una parte y los notables de Jerusalén de la otra. Cada facción organizó una banda de los peores revolucionarios. Se atacaban, se insultaban, se echaban piedras. Nadie los podía castigar; era como si no hubiera autoridad en la ciudad. Tal era la osadía de los sumos sacerdotes; que mandaban a sus esclavos a los campos a arrebatar los diezmos que pertenecían a los sacerdotes, de modo que los sacerdotes pobres morían de hambre. La violencia de los facciosos acabó con la justicia».

e) Gobierno de Festo (60-62 d. C.). Aumentan las causas de descontento y de oposición a Roma: Nerón dejó impune al odiado Félix (AJ XX, 182); luego el emperador falló en el pleito entre judíos y griegos de Cesarea en favor de los griegos, porque éstos se compraron a Berilo, secretario para los asuntos griegos (AJ XX, 183-184).

Nuevamente aparecen las luchas internas de la aristocracia judía: Agripa II edifica un mirador para vigilar el templo y atrae las airadas protestas de los notables de Jerusalén; el pleito tuvo que ser fallado por el mismo Nerón, que tomó a algunos aristócratas como rehenes para garantizar el cumplimiento del acuerdo (AJ XX, 189-196).

Todas estas informaciones son exclusivas de AJ.

f) Gobierno de Lucio Albino (62 a 64 d. C.). Las dos narraciones (BJ II, 272-276; AJ XX, 197-215) difieren notablemente.

[33] Véase Hengel, *Die Zeloten* (²1976) 190-195; sobre la confusión de Tácito, en *Historias* V, 9, en relación con Drusila, véase Schürer, *Historia del pueblo judío* I, 591-592 (citamos siempre por la edición de Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

En BJ II, 272-276, Josefo hace responsable de todos los desórdenes al mal gobierno de Albino: naturalmente, en una obra dedicada a los Flavios, se podía echar toda la culpa al que fue enemigo político de esa dinastía [34].

En AJ XX, 197-215, aparecen las cosas de manera muy distinta: la culpa principal recae sobre la aristocracia judía; antes que Albino llegara a Jerusalén, el sumo sacerdote Anán, hijo de Anán, aprovechando el interregno, hizo lapidar a Santiago, el hermano de Jesús; los judíos más estrictos acusaron al sumo sacerdote ante Albino; éste lo hizo destituir inmediatamente (AJ XX, 197-203).

Luego prosigue Josefo (AJ XX, 204-207): «Cuando Albino llegó a Jerusalén, se empeñó en restablecer la paz exterminando a los 'sicarios'.

»Entonces crecía día a día la fama del sumo sacerdote Ananías, pues era muy hábil para procurarse dinero; cortejaba diariamente a Albino y a los sumos sacerdotes con regalos, tenía a su servicio gentes perversas y atrevidas que, acompañadas de los peores criminales, iban a los campos a apoderarse de los diezmos de los sacerdotes, acudiendo a la violencia si alguno se oponía. Los sumos sacerdotes empleaban los mismos procederes de esos esclavos, sin que nadie lo pudiera impedir. Sucedía entonces que los sacerdotes que vivían de los diezmos morían de hambre».

Es muy diciente que Josefo, en AJ, insista tanto en este aspecto, que es tan desfavorable para sus colegas y para su clase social.

El mismo Ananías acudía a Albino para obtener de éste que pusiera en libertad a los «sicarios», porque era el precio que los «sicarios» exigían para dejar libre al secretario de Eleazar, capitán del templo, hijo de Ananías, a quien habían secuestrado (AJ XX, 208-210).

En esta época de miseria, Agripa II hizo suntuosos regalos a Beirut, lo que le atrajo la mala voluntad de los judíos (AJ XX, 211-212). El mismo rey destituyó al sumo sacerdote Jesús, hijo de Damneo, y nombró a Jesús, hijo de Gamaliel (AJ XX, 213), quizá en forma no completamente gratuita. Josefo continúa: «Esto llenó de cólera a los partidarios de cada uno de ellos. Reunieron bandas de criminales que se insultaban y apedreaban. Ananías llevaba siempre las de ganar, porque con su dinero compraba a quien

[34] En el año 69, Albino se declaró por Galba; los partidarios de Vitelio lo hicieron asesinar, según Tácito, *Historias* II, 58-59. Véase también H. G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres* I (París 1960) 77.

quería. Costobaro y Saúl tenían también cada uno su banda de villanos. Ellos, por ser de sangre real y estar emparentados con Agripa II, gozaban de favor, pero eran hombres sin conciencia y robaban a los más débiles. De ahí en adelante, el malestar de la ciudad se agravó por instantes» (AJ XX, 213-214).

Cierto es que Albino dejó en libertad a muchos presos, como dice BJ II, 273, pero esto fue sólo al final de su gobierno y no agració a los condenados a muerte, afirma AJ XX, 215.

Josefo añade las intrigas de los levitas (AJ XX, 216-218) e informa de la terminación de las obras del templo; eso dejó a 18.000 obreros sin trabajo, que fueron empleados transitoriamente por Agripa II en la pavimentación de Jerusalén (AJ XX, 219-223); no es aventurado pensar que cuando Agripa II fue expulsado de la ciudad por los revolucionarios esos trabajadores volvieron a quedar desocupados y fácilmente se sumaron a los rebeldes.

g) Gobierno de Gesio Floro (64 a 66 d. C.). Ambas narraciones lo presentan como un gobierno desastroso (BJ II, 277-279; AJ XX, 252-258). Allí anota Josefo: «Fue Floro el que nos obligó a hacer la guerra contra Roma» (AJ XX, 257).

Podemos finalizar con un breve resumen, indicando que las dos narraciones convienen en presentar la época de la Procura romana (del 44 al 66 d. C.) como una época que se hace cada día más revolucionaria; la situación empeora particularmente a partir de Félix (52 a 60 d. C.).

Pero AJ presenta la situación todavía más grave que BJ; además, AJ descubre más claramente las causas de esa situación, que son la desmoralización de los magistrados romanos y de la aristocracia judía. Esto último había sido pasado por alto en BJ.

En esta época, la elite dirigente se divide y se desmoraliza; el gobierno se desacredita ante el pueblo, pierde su poder coercitivo; pierde su legitimación y aparece cada vez más vivamente el deseo de un cambio fundamental; éstas son las características de una situación revolucionaria [35].

Veamos los resultados concretos de la comparación de las dos narraciones paralelas en los cuatro períodos estudiados:

[35] Véase I. L. Horowitz, *Foundations of Political Sociology* (Nueva York 1972) 275ss.

A) *La lucha por la libertad (del 63 al 37 a. C.)*

Tanto BJ II, 120-357, como AJ XIV, 1-491, registran la resistencia armada que presentaron los judíos partidarios de Aristóbulo II al invasor romano: en el año 63, defensa heroica del templo; en el 57, en el 56 y en el 55, batalla contra el ejército romano. En el 40, Antígono recupera la libertad de *Judea;* luego, la defiende heroicamente con las armas, hasta caer vencido por la superioridad militar del ejército global de Herodes I y de Roma en el año 37 antes de Cristo.

Pero sólo en AJ XIV, 1-491, hace Josefo la apología de la resistencia armada contra Roma, exponiendo las razones jurídicas que la legitiman y poniendo en plena luz una serie de acontecimientos, que habían quedado en la sombra en la narración de BJ y que justifican también la oposición violenta de los judíos contra Roma.

B) *Reinado de Herodes I (del 37 al 4 a. C.)*

Aquí es todavía más evidente la diferencia entre las dos narraciones: BJ I, 358-637, no registra ningún conato de oposición judía contra Herodes I: después de la toma de Jerusalén el 37 a. C. hay que esperar hasta el año 4 a. C., en el que dos doctores judíos organizaron una concentración para derribar el águila que el rey había colocado sobre el templo.

AJ XV, 1-XVI, 199, es una narración dominada por la continua y creciente oposición judía contra Herodes I: primero es la oposición por parte de la legítima dinastía judía; luego, cuando éstos fueron eliminados, es la oposición del pueblo encabezada por los fariseos. Además, la narración de AJ pone bien en claro las razones que justifican plenamente dicha oposición: el intento de Herodes de helenizar a los judíos.

A la muerte de Herodes I (BJ II, 1-110; AJ XVII, 200-339), la oposición a los hijos de Herodes y a Roma estalló incontenible. Varo, el gobernador de Siria, la ahogó en sangre. Luego, Augusto suprimió la realeza y dividió el país entre tres de los hijos de Herodes I.

D) *Reinado de Agripa I (del 41 al 44 d. C.)*

Aquí, naturalmente, no se puede hablar de oposición contra este rey nombrado por Roma. Pero AJ XIX, 274-366, descubre una serie de desaciertos de este monarca judío, que habían quedado

ocultos en BJ II, 215-220, y que tuvieron funestas consecuencias después de su muerte, en cuanto que ciertamente contribuyeron a empeorar las relaciones entre *Judea* y Roma del año 44 en adelante.

E) *Procura romana (del 44 al 66 d. C.)*

Tanto BJ II, 220-279, como AJ XX presentan esta época como una situación revolucionaria que se agrava de día en día. Pero aquí también AJ completa a BJ, y la corrige en cuanto que nos da un cuadro mucho más completo y por eso más grave de esa situación, y corrige a BJ al descubrir las causas de la situación, poniendo al descubierto los malos manejos de los gobernadores romanos y, sobre todo, la tremenda desmoralización de la aristocracia judía.

Al estudiar el testimonio de Josefo en la época que nos interesa aquí directamente, la época de la *Judea* dividida del 4 a. C. al 41 d. C., hay que tener presente lo que nos ha hecho ver la comparación de las otras épocas de la resistencia judía contra Roma:

a) AJ completa el cuadro deficiente que presenta BJ;

b) En AJ tiene Josefo una actitud completametne distinta en relación con el movimiento de liberación judío: mientras que en BJ se distancia de los rebeldes y muchas veces les denigra, en AJ los defiende abiertamente y expone las razones y hechos que justifican la resistencia judía contra Roma.

Hemos visto, pues, que en la época de la *lucha por la libertad* la actitud de los judíos fue de abierta resistencia armada; en el reinado de Herodes I, de creciente oposición subterránea, más no podían hacer; en el reinado de Agripa I no hubo resistencia judía; en la Procura romana fue una actitud crecientemente revolucionaria.

¿Cuál fue la actitud judía en la época de la *Judea* dividida?

CAPITULO II

TESTIMONIO DE FLAVIO JOSEFO SOBRE LA JUDEA DIVIDIDA

Comencemos haciendo una sinopsis de los dos relatos paralelos que tenemos que analizar, y que comprenden la historia que va desde el momento en el que Augusto dividió la *Judea* en el año 4 a. C. hasta cuando Claudio la volvió a reunificar bajo el mando de Agripa I, en el año 41 d. C. Los acontecimientos narrados se pueden dividir en dos secciones:

I. *La rebelión de Judas Galileo y la secta fundada por él*	
BJ II, 111-116: Arquelao	AJ XVII, 339-355: Arquelao
	AJ XVIII 1-26: Rebelión de Judas Galileo contra *Quirino* por el *censo.* Las *cuatro* sectas judías (11-25) 27-28: Antipas y Filipo
117-166: Rebelión de Judas Galileo contra *Coponio* por el *tributo* Las *tres* sectas judías (119-166) 167-168: Antipas y Filipo	29-30: Coponio. Los samaritanos profanan el templo de Jerusalén

II. *La historia posterior de Judea hasta el 41 d. C.*	
	AJ XVIII 31-35: Ambíbulo, Rufo y Grato 36-38: Tiberíades 39-54: Historia de los partos
169-177: Poncio Pilato	55-64: Poncio Pilato 65-84: Escándalos en Roma
	85-126: Vitelio
178-183: Historia de Agripa I 184-203: Calígula 204-214: Claudio, reunificación.	126-256: Historia de Agripa I 257-309: Calígula 310-379: Judíos en Babilonia XIX, 1-274: Claudio, reunificación

Las dos secciones son de gran importancia para nuestro estudio. La primera sirve de base a la teoría moderna sobre el «zelotismo»; en ella se basan los que opinan que el movimiento judío de liberación influyó de manera decisiva en la historia del pueblo judío durante las dos generaciones siguientes. La segunda trata directamente de la época de la vida pública de Jesús, que es el objeto de este estudio.

En la primera hay una cuestión previa que resolver: las dos narraciones difieren notablemente, debiendo establecer cuál es la que merece nuestra fe histórica y que puede servir de base a la investigación. Luego tenemos que precisar muy bien lo que dice Josefo acerca del influjo que tuvo la secta de Judas Galileo en los años siguientes. Josefo afirma que esa secta precipitó al pueblo judío a la guerra contra Roma en el año 66 d. C. Pero ¿qué dice del desarrollo histórico de la secta entre los años 6 y 66? ¿Tuvo un crecimiento continuo e ininterrumpido, o, después de la rebelión inicial, entró en una pausa para renacer más tarde después del 44 d. C.? Aquí nos interesa, por el momento, sólo lo que dice Josefo y lo que no dice. La tercera cuestión es saber si los seguidores de Judas Galileo se dieron el honroso título de «zelotas». Las otras cuestiones que estudiaremos servirán para aclarar estas tres fundamentales.

En la segunda sección tenemos que detenernos principalmente a analizar los relatos que tratan de momentos de tensión en las relaciones entre Judea y Roma, porque esos momentos son las ocasiones privilegiadas para estudiar cuál era la actitud del pueblo romano en relación con Roma; nos interesa saber si entonces los judíos acudieron a las vías pacíficas dentro del acatamiento de la autoridad romana o a las vías de la violencia desconociendo el gobierno de Roma.

I. LA REBELION DE JUDAS GALILEO Y LA SECTA FUNDADA POR EL

Antes de entrar en materia tenemos que analizar brevemente los relatos paralelos sobre el gobierno y destierro de Arquelao, que muestran ya a las claras el nuevo clima en el que se mueven las relaciones entre Judea y Roma.

Pasando a nuestro tema, seguiremos el plan siguiente:

Los *textos* pertinentes de los dos relatos paralelos.

Nos plantearemos luego ocho *cuestiones:*

1) La versión histórica.
2) La secta y los fariseos.
3) Su pasión por la libertad.
4) Su influjo en los años siguientes.
5) Su nombre.
6) Cuándo tuvo lugar la rebelión.
7) Su ideología.
8) Cómo influyó en la declaración de guerra contra Roma.

Gobierno y destitución de Arquelao (4 a. C. a 6 d. C.)

El relato BJ II, 111-116, registra el proceder arbitrario del etnarca. Ante eso, los judíos no recurren a las vías de la violencia, como sucedió en la Pascua del 4 a. C., sino que envían una embajada a Roma para presentar sus quejas ante el emperador. Augusto, después de informarse, destierra a Arquelao a Viena en las Galias y le confisca sus bienes. Su territorio pasa a la jurisdicción directa de Roma, convertido en provincia, como habían pedido al emperador los judíos diez años antes (BJ II, 91; AJ XVII, 314). El relato paralelo de AJ encarece todavía más la prontitud con que actuó Augusto.

La rebelión de Judas Galileo y la secta fundada por él

Este relato es de importancia fundamental para nuestra investigación. Aquí creen ver los autores modernos que defienden la opinión común sobre los «zelotas» el nacimiento del partido «zelota», que habría plasmado el ambiente político de *Judea* en las dos generaciones siguientes.

Veamos primero los textos paralelos de Josefo:

a) La rebelión (BJ II, 117-118; AJ XVII, 355-XVIII, 10).

BJ II, 117: «Reducido el territorio de Arquelao a provincia, fue enviado como gobernador el caballero romano Coponio, que recibió del César plenos poderes, inclusive el de pena capital.	AJ XVII, 355: «Habiendo sido anexionado el territorio de Arquelao a Siria, el César envió a Quirino, varón del orden consular, para adelantar un censo de propiedades en Siria y para liquidar los bienes de Arquelao». AJ XVIII: «1. Quirino, senador romano, varón que había ascendido por todos los cargos hasta llegar al consulado, llegó a Siria, enviado por el César como *juridicus* de la nación y censor de propiedades. 2. Coponio, caballero romano, fue enviado con él, como gobernador de los judíos, con plenos poderes. Quirino pasó luego a *Judea,* que había sido anexionada a Siria, para valorar las propiedades y para liquidar los bienes de Arquelao. 3. Al principio, los judíos se irritaron al oír hablar de declaración de bienes; pero luego condescendieron, gracias a los razonamientos que les hizo el sumo sacerdote Joazar, hijo de Boeto, y, convencidos por sus razones, declaraban sus bienes sin reparo.
Bajo su gobierno, un galileo de nombre Judas incitaba a los habitantes del país a la rebelión, acusándolos de cobardes si pagaban el *impuesto* a los romanos y si reconocían amos mortales al lado de Dios».	4. Pero Judas, un gaulanita de la ciudad de Gamala, apoyado por el fariseo Sadoq, se lanzó a la rebelión, diciendo que el censo implicaba la esclavitud, e incitando al pueblo a la rebelión. 5. Si tenían éxito, decía, habrían asegurado la felicidad que poseían. Si fracasaban en su intento, obtendrían fama y honor por la nobleza de sus propósitos. Decía que Dios colaboraría en su empresa si ellos, entusiasmados por la grandeza de la causa, permanecían firmes en su propósito sin retroceder ni siquiera ante la muerte. 6. La gente oía de muy buen grado lo que ellos decían; así, la arriesgada empresa hizo rápidos progresos. No hubo mal que no causaran esos hombres y que no influyera en la nación más de lo que se puede decir. 7. Guerras de violencia incontrolable, desaparición de amigos que hubieran podido aligerar las penas, ataques de bandoleros, asesinatos de notables. Todo esto con el pretexto del bien común; en realidad, por interés personal.

8. De aquí se originaron sediciones y asesinatos políticos, ya sea a manos de los enemigos, ya sea a manos de los mismos compatriotas, por el odio ciego que enfrentaba a unos contra otros. Hambre que llevó a las peores abyecciones, toma y destrucción de ciudades, hasta que el mismo templo de Dios llegó a ser pasto de las llamas enemigas. Ésa fue la sedición.
9. Así, pues, la innovación en las instituciones patrias es un peligro inmenso para la salud de la nación. En este caso, Judas y Sadoq introdujeron una 'cuarta filosofía', extraña para nosotros; ganaron numerosos adictos; llenaron el país de desórdenes inmediatos y sembraron las raíces de los males que se hicieron sentir más tarde. Todo sucedió a causa de la nueva filosofía.
10. Sobre lo cual deseo decir algo, aunque sólo sea porque el entusiasmo con que la acogieron los jóvenes causó la ruina de nuestro país».

b) La secta fundada por Judas Galileo (BJ II, 118; AJ XVIII, 23-25).

BJ II, 118: «(Judas Galileo) era el maestro de su propia secta, el cual *no tenía* nada parecido con los otros».	AJ XVIII, 23: «Judas Galileo fue el fundador de la 'cuarta secta'; esta secta conviene en todo con la doctrina farisea, con la excepción de que tienen una pasión incontenible por la libertad; convencidos de que el único Señor y amo es Dios, tienen en poco someterse a las muertes más terribles y perder *amigos y parientes con tal de no tener que dar a* ningún mortal el título de 'Señor'. 24. Paso por alto relatar la inquebrantable firmeza que mostraron en tales circunstancias; de eso fueron testigos muchos. No temo que parezca increíble lo que se dice de ellos; antes bien, temo que mis palabras se queden cortas en lo referente a la manera como aceptaban el dolor. 25. Tal fue la locura que comenzó a afectar a la nación a partir del gobierno de Gesio Floro, cuyas medidas arbitrarias decidieron a los judíos a rebelarse contra Roma».

Primera cuestión

Las dos versiones son incompatibles:

En cuanto a la rebelión:

BJ II, 117:	AJ XVIII, 1-6:
«Líder: Judas Galileo.	«Líder: Judas, gaulanita de Gamala, con el fariseo Sadoq.
Contra Coponio, caballero, con jurisdicción en Judea.	Contra Quirino, senador, con jurisdicción en Siria, a la que ha sido anexionada Judea.
Por el tributo».	Por el primer censo romano».

En cuanto a la secta fundada por Judas:

BJ II, 118:	AJ XVIII, 23-25:
«Judas, que es el doctor de su secta, no tiene nada que ver con los otros doctores judíos».	«La doctrina de la secta conviene en todo con la doctrina farisea, excepción hecha de su pasión por la libertad.
... ...	Precipitó a la nación a la guerra contra Roma».
BJ II, 119-166:	AJ XVIII 11-25:
«Las sectas judías son tres».	«Las sectas judías son cuatro. La fundada por Judas es la 'cuarta secta'».

La versión que merece credibilidad es la de AJ; la versión de BJ no tiene ningún valor histórico, porque resulta mucho más verosímil una rebelión contra el primer censo romano, por la manera como se llevaba a cabo y por las consecuencias que traía [1], que una rebelión por el cobro rutinario del tributo, a lo que los judíos estaban acostumbrados; porque BJ tiene la tendencia cierta de minimizar la oposición judía contra Roma y su responsabilidad en la guerra, como lo demostró evidentemente el cotejo hecho en el capítulo anterior; en cambio, no se puede pensar que AJ invente esa responsabilidad en contra de la verdad; además, en todos los otros lugares en los que Josefo vuelve a mencionar la rebelión de Judas Galileo la presenta como ocasionada por el censo de Quirino, no por el cobro del tributo (BJ II, 433; BJ VII, 253; AJ XX, 102).

[1] Véase H. Braunert, *Der römische Provinzialzensus:* «Historia» 6 (1957) 199; E. Stauffer, *Die Dauer des Census Augusti:* «Texte und Untersuchungen» 77 (Berlín 1961) 20.

Luego la única versión que puede servir de base a nuestra investigación es la de AJ. Debemos desechar la versión de BJ porque presenta a la secta fundada por Judas Galileo como una secta 'no judía', sin arraigo en la tradición judía y sin consecuencias en la historia posterior.

Segunda cuestión

Para nuestra investigación es importante averiguar todavía mejor cómo Flavio Josefo en AJ afirma que la secta fundada por Judas Galileo está profundamente enraizada en la tradición judía.

La secta y los fariseos.

Según BJ II, 118, Judas Galileo no tiene nada que ver con los otros doctores judíos. Según AJ XVIII, 23, la «cuarta secta», fundada por Judas Galileo, es en todo igual a los fariseos, con la única excepción de su amor a la libertad. ¿Cuál de las dos versiones es la histórica?

Para responder hay que tener en cuenta que Josefo presenta dos imágenes diferentes de los fariseos: una en BJ, otra en AJ.

Los fariseos en BJ son, bajo el gobierno de Alejandra (años 76-67 a. C.), el grupo más importante de la nación por su piedad y por su observancia de la ley; altamente estimados por la reina, se convierten de hecho en los gobernantes de la nación (BJ I, 110-112); persiguen a sus enemigos políticos (BJ I, 113), que se acogen a la protección de Aristóbulo II (BJ I, 114); parece que todo terminó allí. Bajo Herodes, son acusados de conspirar contra el rey (BJ I, 571), pero el relato no vuelve a insistir en tal acusación. Aparecen luego como la secta judía que tiene las mejores relaciones con el pueblo (BJ II, 162, 166). Finalmente, en el año 66 a. C. condenan enfáticamente la suspensión de los sacrificios al emperador romano como contraria a las tradiciones nacionales (BJ II, 411-416).

Los fariseos en AJ aparecen bajo una luz completamente distinta. Mencionados por primera vez bajo Jonatán (AJ XIII, 171-172), se convierten en enemigos acérrimos de Juan Hircano, gozan de enorme influencia entre el pueblo; le piden al rey que renuncie al sumo sacerdocio, «porque su madre había sido una cautiva en tiempo de Antíoco Epífanes» (AJ XIII, 288-292), lo que signi-

ficó el comienzo de una guerra a muerte entre Juan Hircano y los fariseos. Su sucesor, Alejandro Janeo, adelantó una lucha despiadada contra los mismos judíos (BJ I, 88-91; 96-98; AJ XIII, 372-376; 379-383), pero sólo por sus últimas palabras, consignadas exclusivamente en AJ XIII, 401-404, sabemos que los líderes de esa amarga oposición eran los fariseos. Alejandra, advertida así por su esposo, dio a los fariseos una amplia participación en el gobierno, ya que era imposible gobernar sin ellos (AJ XIII, 402). Los fariseos aprovecharon el poder para eliminar a sus enemigos políticos, quienes entonces buscaron amparo en Aristóbulo II, hijo menor de Alejandra, lo que preparó la guerra civil (AJ XIII, 408-418; 422-429).

Bajo el reinado de Herodes intervinieron activamente en la vida pública: el fariseo Samayas echó en cara a los sanedritas su cobardía en el juicio a Herodes (AJ XIV, 171-176). En el sitio de Jerusalén, el mismo Samayas aconsejó al pueblo aceptar a Herodes (AJ XV, 3), pero más tarde Polión y Samayas se negaron a prestar juramento de fidelidad al rey (AJ XV, 370); esta vez fueron perdonados. De nuevo rehusaron los fariseos en masa el juramento que les exigió nuevamente Herodes I, siendo entonces condenados a muerte los más comprometidos (AJ XVII, 41-44); la oposición farisea contra Herodes I crecía, pues, incesantemente.

Más tarde, nos dice Josefo, los fariseos tienen tal influencia, que los mismos saduceos tienen que atenerse a las prescripciones fariseas en los asuntos públicos (AJ XVIII, 17); hemos visto también que el fariseo Sadoq fue el cofundador de la cuarta secta revolucionaria (AJ XVIII, 4). Josefo mismo dice que él pertenecía a los fariseos (*Vita*, 12), y que cuando estalló la guerra él se reunió con ellos (*Vita*, 21), y que un notable fariseo, Simón, el hijo de Gamaliel, tenía gran influencia en el gobierno revolucionario, al igual que otros fariseos (*Vita*, 191, 197).

¿Cuál de las dos imágenes corresponde a la verdad histórica? ¿La de BJ, que presenta a los fariseos como un grupo reducido casi exclusivamente al campo religioso? ¿O la imagen de AJ, que nos pinta a los fariseos en lucha encarnizada contra los asmoneos, contra Herodes y hasta contra Roma?

La mayoría de los autores opta por lo segundo [2], y creo que con toda razón. Hay que pensar que la distinción entre lo político

[2] Véase Gedalyah Allon, *The attitude of the Pharisees*: «Scripta Hierosolymitana» VII (1961) 54.

y lo religioso no aparece en la ley judía [3]; los reyes-sacerdotes asmoneos no se preocupaban de tal distinción, como tampoco Herodes ni los magistrados romanos. Además, el fariseísmo antes del 70 d. C. no era un grupo monolítico [4].

Pero, aun prescindiendo de estas consideraciones y suponiendo que los fariseos hubieran sido un grupo exclusivamente preocupado por el culto divino, es imposible que hubieran podido permanecer indiferentes ante los hechos siguientes, históricamente documentados: Pompeyo penetra en el Santo de los Santos (BJ I, 150, 152; AJ XIV, 67, 72); Craso saquea el templo de Jerusalén (BJ I, 179; AJ XIV, 105-109); Herodes pretende helenizar Jerusalén (AJ XV, 267-276); Herodes introduce leyes contrarias a la ley judía (AJ XVI, 1-5); Herodes coloca un águila sobre la puerta mayor del templo (BJ I, 650; AJ XVII, 151); los samaritanos profanan los patios del templo (AJ XVIII, 30); Pilato introduce imágenes en Jerusalén y echa mano del tesoro del templo (BJ II, 169-177; AJ XVIII, 55-62); Calígula ordena erigir su estatua en el templo de Jerusalén (BJ II, 184-203; AJ XVIII, 261-309); soldados romanos ofenden el sentimiento religioso judío (BJ II, 224, 229; AJ XX, 108, 115); muerte de galileos que peregrinaban a Jerusalén (BJ II, 232; AJ XX, 118); Félix seduce por artes mágicas a la princesa Drusila (AJ XX, 141-143).

Al considerar todos estos hechos hay que concluir que la intervención de los fariseos en asuntos político-religiosos fue mucho más frecuente de lo que dice expresamente AJ, porque no podemos pensar que una secta que tenía como preocupación fundamental la observancia de la ley hubiera permanecido indiferente ante tales acontecimientos.

Recientemente, Jacob Neusner opina que el fariseísmo como partido funcionó hasta el 50 a. C.; pero que, con la entronización de Herodes I, los fariseos, como grupo, pusieron fin a su vida pública [5]. Para explicar las afirmaciones de Josefo, Neusner se apoya en M. Smith: después del año 70 d. C., el gobierno romano se preguntaba cuál de los grupos judíos debería ser apoyado; entonces Josefo, para recomendar a los fariseos, corrige tendenciosamente el relato de BJ, exagerando la importancia que tuvieron los fa-

[3] *Ibíd.*, p. 56.

[4] R. Meyer, en el artículo *Fariseos*, en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IX (1973) 27.

[5] *From Politics to Piety* (New Jersey 1973) 66.

riseos en la vida pública para mostrar que nadie podía gobernar sin ellos [6].

Esta explicación me parece difícil de aceptar porque sabemos muy poco de la historia de las negociaciones entre los fariseos y Roma después de Yoḥanán ben Zakkay [7]; además, no puedo creer que Josefo hubiera pretendido recomendar a los fariseos ante los romanos exagerando la oposición que habían levantado los fariseos contra los diversos gobiernos, inclusive contra el propio gobierno judío y presentándolos como responsables de la guerra contra Roma (AJ XVIII, 25).

Tercera cuestión

La secta fundada por Judas Galileo y la lucha por la libertad.

Según Josefo, el objetivo de la rebelión de Judas Galileo y de la guerra contra Roma en el 66 d. C. coincide con el objetivo de la lucha de los Macabeos, tal como esta última es presentada en AJ.

Una sola cosa distingue a la secta fundada por Judas Galileo de los fariseos, y es su «indomable pasión por la libertad» (AJ XVIII, 23); también la guerra contra Roma en el 66 d. C. no tuvo otro objeto que el de recuperar la libertad: así lo proclamaban los profetas (BJ II, 259, 264); así lo dice Agripa II (BJ II, 355); así, Eleazar, el hijo de Ananías (BJ II, 443); así, los compañeros de Josefo en Jotapata (BJ III, 357; véase 365); así, el mismo Tito (BJ III, 480; IV, 95); así, el sumo sacerdote Anano (BJ IV, 117); así, los idumeos (BJ IV, 228; 272-273); así, el sumo sacerdote Jesús (BJ IV, 246); así, Josefo (BJ V, 365, 408); así, Eleazar, el jefe rebelde de Masada (BJ VII, 325, 327). Lo mismo aparece en las monedas acuñadas entonces por los rebeldes [8].

Ahora bien: Josefo, retocando su fuente [9], en momentos clave

[6] Citado en el libro de Neusner, p. 65.

[7] Morton Smith, en la cita anterior, dice que la nueva versión de los fariseos de AJ fue publicada en 93/94 d. C. para favorecer las negociaciones entre Rabban Gamaliel II y Roma; según Neusner, *From Politics,* 54, esas negociaciones habrían tenido lugar en el año 90, lo que cuadra muy bien con la tesis de M. Smith; pero S. Safrai, *The Jewish People* I (Assen 1974) 406, dice que Rabban Gamaliel sucedió a Yoḥanán ben Zakkay al fin del período de los Flavios o durante el reinado de Nerva (96-98 d. C.).

[8] Véase el estudio sobre las leyendas de las monedas acuñadas en la guerra contra Roma, L. Kadman, *The Coins of the Jewish War of 66-73 C. E.* (Tel-Aviv 1960) 96ss.

[9] S. J. D. Cohen, en *Josephus in Galilee and Rome* (Leiden 1979) 44-47, hace una síntesis de las opiniones sobre 1 Mac como fuente de Josefo.

de la narración hace aparecer la lucha de los Macabeos como lucha por la *libertad,* pero elimina también todo lo que pudiera alentar al *celo.*

a) Matatías, al morir, propone en 1 Mac 2,49-68 a sus hijos como modelos a los grandes personajes bíblicos, entre ellos a Pinjás y a Elías, que se distinguieron por su *celo;* AJ XII, 279-284 omite todo lo referente al *celo* y hace una exhortación que termina: «Así Dios os mirará con benevolencia y os devolverá la *libertad»* (AJ XII, 281).

b) Judas Macabeo prepara a sus tropas para la batalla de Emaús: en 1 Mac 3,46-60 da la mayor importancia a la oración y al ayuno; en AJ XII, 300-304, se pone de relieve la exhortación de Judas: «Si peleáis con valor recobraréis la *libertad,* si morís por causa tan noble como la *libertad...».* Josefo concluye el relato de esta victoria así: «Esta victoria contribuyó en gran manera a reconquistar la *libertad...»* (AJ XII, 312).

c) A la muerte de Judas, 1 Mac 9,21 narra el duelo nacional y dice que los israelitas repetían: «¡Cómo ha caído el héroe que salvaba a Israel!». AJ XII, 433-434, dice: «Tal fue el final de Judas, valeroso y magnífico guerrero, que, siguiendo las recomendaciones de Matatías, tuvo el arrojo de arrostrar toda clase de sufrimientos y de acometer toda suerte de empresas por la *libertad* de sus compatriotas. Tales fueron las hazañas de este varón, que legó a la posteridad el más glorioso monumento: haber *liberado* a su pueblo y haberlo rescatado de la *esclavitud* de los macedonios».

d) La elección de Jonatán, narrada escuetamente por 1 Mac 9,28-31, está introducida por AJ XIII, 5, así: «Le pidieron imitar a su hermano, que había muerto por la *libertad* de sus compatriotas».

e) Simón, al inaugurar su gobierno, dice: «Fue por vuestra *libertad* por lo que mi padre, mis hermanos y yo hemos arriesgado la vida, como bien lo sabéis» (AJ XIII, 198), mientras que 1 Mac 13,3-6 hablaba de la venganza de los enemigos.

Quizá Josefo narra ampliamente la conjura contra Calígula para defender indirectamente a los judíos que lucharon por la *libertad,* ya que la rebelión contra Calígula fue la lucha romana por la *libertad* (véase AJ XIX, 42, 43, 54, 57, 79, 82, 100, 167, 169, 171, 172, 177, 182, 183, 184 y 186).

Nótese que Josefo pone a la secta de Judas Galileo y a la guerra

contra Roma en la misma línea que la rebelión macabea, por ser lucha por la *libertad,* lo que es una aprobación implícita de las dos, pero suprime cuidadosamente lo que podría glorificar a los «celosos». Véanse las interesantes anotaciones que hace H. P. Kingdom al respecto: Josefo omite mencionar al «Dios celoso» (AJ III, 90-92); al narrar la hazaña de Pinjás de Nm 25 omite todo lo relativo al *celo* (AJ IV, 150-155); omite también mencionar el celo en las narraciones sobre Jehú y Elías (AJ IX, 28); de Onías III omite el llamarlo «celoso» (AJ VII, 423). La única mención que Josefo conserva es el grito de guerra de Matatías: «si alguno es celoso de la ley...» (AJ XII, 271; véase 1 Mac 2,27). Así, H. P. Kingdom [10].

De aquí se ve claramente que para Josefo no se identifican los «celosos» con los que luchan por la libertad; a éstos los aprueba; a aquéllos, no. No sería aventurado pensar que el pequeño grupo de «celosos» que actuaron en Jerusalén entre el 66 y el 74, encabezados por el sacerdote Eleazar, hijo de Simón (BJ II, 564), eran particularmente odiosos a Josefo por ser una rebelión dentro de la misma jerarquía sacerdotal; estos «celosos» eran enemigos a muerte de los sumos sacerdotes [11].

En conclusión: al presentar Josefo a la secta de Judas Galileo con el mismo objetivo que tuvo la revuelta macabea, la presenta profundamente enraizada en la tradición judía, por lo que tiene de específico: su pasión por la libertad, que la distingue de los fariseos. Así aparece la secta de Judas profundamente judía: por lo genérico, igual en todo a los fariseos; por lo específico, su amor a la libertad, igual que los macabeos.

Cuarta cuestión

Vamos a investigar ahora el problema fundamental.

«¿Influyó la secta fundada por Judas Galileo ininterrumpidamente en la historia de *Judea* desde el 6 al 66 d. C., o, después del entusiasmo inicial, tuvo una época de receso para reaparecer sólo después del 44 d. C.?

El testimonio directo más importante que poseemos es la perícopa de AJ XVIII, 1-10, 23-25, transcrita al comienzo de este capítulo, de la que fue preciso excluir a BJ II, 117-118, por su mínima credibilidad histórica.

Veamos lo que afirma Josefo.

[10] H. Paul Kingdom, *The Origins of the Zealots:* NTS 19 (1973) 74-81.
[11] Véanse *infra* pp. 135-138.

a) AJ XVIII, 9: Al fin del relato de la rebelión de Judas Galileo recapitula los resultados de esta nueva filosofía con estas palabras:

«Llenaron el país de desórdenes *inmediatos* y sembraron las *raíces* de los males que se hicieron sentir *más tarde*».

En la frase hay una clara oposición entre inmediatos y más tarde; en el texto original aparece παρόν-αὖθις. La imagen de sembrar las raíces insinúa un efecto a un plazo posterior tardío: pasados los desórdenes provocados inmediatamente por la rebelión, quedaron las raíces, cuyos frutos se percibieron más tarde. La frase deja entrever que después de la rebelión hubo un receso, un período de calma; no dice que los desórdenes continuaron ininterrumpidamente.

b) AJ XVIII, 6-8: Josefo había enumerado en las frases inmediatamente anteriores «los males que se hicieron sentir más tarde», lo que nos capacita para fijar cuándo comenzó ese «más tarde» de que aquí habla. Basta tomar cada uno de los males enumerados y recorrer los relatos paralelos de Josefo a partir del año 6 d. C. para saber cuándo aparece por primera vez.

AJ XVIII, 7: *«Guerras de violencia incontrolable»* alude ciertamente a la guerra contra Roma, que estalló en el 66 d. C., porque las guerras que menciona Josefo antes no vienen al caso, ni la guerra de los partos (AJ XVIII, 46-52; 97-100), ni la guerra de Aretas contra Antipas, apoyado por los romanos (AJ XVIII, 113-125), ni las guerras internas de Adiabene (AJ XX, 17ss).

AJ XVIII, 7: *«Desaparición de amigos que hubieran podido aligerar las penas».* Muy probablemente piensa Josefo en la muerte del sumo sacerdote Anano, ocurrida en el año 67 d. C. a manos de los rebeldes (BJ IV, 316). De él dice Josefo: «Su objetivo supremo era la paz. Conocía que el poder de los romanos era invencible; se vio obligado a hacer los preparativos para la guerra a fin de que si los judíos no llegaban a un acuerdo, al menos pudieran resistir dignamente. En una palabra: si Anano hubiera sobrevivido, o habría logrado llegar a un acuerdo con Roma... o, al menos, habría retardado la victoria romana» (BJ IV, 320-321). Antes del asesinato de Anano registra Josefo sólo la muerte del sumo sacerdote Jonatán (BJ II, 256; AJ XX, 163) bajo Félix (años 52-60 después de Cristo) y la muerte de Ananías a manos de Menahen en el año 66 d. C. (BJ II, 441).

AJ XVIII, 7: *«Ataques de bandoleros»*. Después de la rebelión de Judas Galileo, Josefo no menciona ataques de bandoleros sino hasta el gobierno de Cuspio Fado (años 44?-46 d. C.) (AJ XX, 5); luego, en el gobierno de Cumano (años 46?-48 d. C.) (BJ II, 228, 229, 235; AJ XX, 113, 121, 124); pero sobre todo en el gobierno de Félix (años 52-60 d. C.) (BJ II, 253, 264; AJ XX, 160, 161, 163, 165, 167, 172). De ahí en adelante se multiplican los ataques de bandoleros.

AJ XVIII, 7: *«Asesinatos de hombres notables»*. Cronológicamente habría que pensar en los asesinatos de Jonatán (años 52 a 60 d. C.), ya mencionado luego en el 66 d. C.; los del sumo sacerdote Ananías y de su hermano Eleazar en el año 66 d. C. (BJ II, 441); los de notables en los años 66/67 d. C. (BJ IV, 138-146); los de Gorión y de Níger (BJ IV, 357-365); de ahí en adelante se multiplican los asesinatos de hombres notables.

AJ XVIII, 8: *«Sediciones y asesinatos políticos»*. Es de notar la insistencia con que Josefo menciona la actividad de los «sediciosos» en el año 66 d. C. durante los desórdenes que culminaron con la declaración de guerra a Roma (BJ II, 289, 290, 295, 320, 324, 325, 330, 406, 411, 423, 424, 432, 441, 452, 455, 484, 493, 511, 525, 529, 534, 538, 557); en cuanto a los asesinatos políticos, habría que repetir lo ya dicho.

AJ XVIII, 8: *«Hambre que llevó a las peores abyecciones»*. Después de la rebelión de Judas Galileo, Josefo menciona el hambre que tuvo lugar bajo el gobierno de Tiberio Alejandro en los años 46-48 (AJ XX, 101), pero esa hambre no fue causada por los rebeldes. Josefo se refiere al hambre que produjo la guerra del año 66-70 d. C., sobre todo al episodio protagonizado por María, la hija de Eleazar, que provocó la indignada protesta de Tito (BJ VI, 201-219).

AJ XVIII, 8: *«Toma y destrucción de ciudades»*. Siguiendo el orden cronológico, Josefo menciona la toma de Jotapata en el año 67 d. C. (BJ III, 339), la de Jope (BJ III, 428), la de Tariquea (BJ III, 497-502), la de Gamala en el 67 d. C. (BJ IV, 83) y, finalmente, la de Jerusalén y su destrucción en el año 70 d. C.

AJ XVIII, 8: *«Hasta que el mismo templo de Dios llegó a ser pasto de las llamas enemigas»*. Esto sucedió el 20 o 30 de agosto del año 70 d. C.

Hay que notar que ninguno de los acontecimientos mencionados por Josefo en AJ XVIII, 7-8, tiene lugar antes del año 44 después de Cristo; la mayor parte ocurrió en el año 66 d. C. o después.

c) En AJ XVIII, 25, termina Josefo el relato sobre la secta fundada por Judas Galileo con estas palabras: «Tal fue la locura que comenzó a afectar a la nación siendo gobernador Gesio Floro, cuyas medidas arbitrarias decidieron a los judíos a rebelarse contra Roma».

Aquí nos da Josefo un nombre concreto, que nos permite fijar la fecha: 64-66 d. C.

En resumen:

Los pasajes alegados insinúan claramente que después de los desórdenes iniciales causados por el levantamiento de Judas hubo una época de receso; los desórdenes y males posteriores tuvieron lugar sólo a partir del 44 d. C. y, sobre todo, a partir del 66 d. C., cuando esa 'filosofía' se apoderó de la nación.

Pero lo que aquí aparece insinuado solamente lo hace con meridiana claridad en los relatos paralelos de la época que va del año 6 d. C. al 41 d. C., que estudiaremos en la segunda parte de este capítulo.

Quinta cuestión

¿Era «zelotas» el nombre de los miembros del partido o secta fundada por Judas Galileo?

Es una opinión ampliamente difundida hoy que los miembros del partido fundado por Judas Galileo en el año 6 d. C. se daban el honroso título bíblico de «zelotas». Los «zelotas», se afirma, eran los partidarios de la resistencia armada contra Roma, que plasmaron el ambiente revolucionario de la época de Jesús; los «zelotas» precipitaron finalmente al pueblo judío a la guerra abierta contra Roma en el año 66 d. C.

La única fuente de información que poseemos hoy sobre la secta fundada por Judas Galileo son los textos de Flavio Josefo, cuya traducción he presentado al comienzo de este capítulo. Fuera de éstos, sólo existe la breve noticia de Hch 5,37, donde tampoco aparece la palabra. El lector habrá notado quizá con extrañeza que Flavio Josefo no utiliza ni una vez la palabra «zelotas» o, mejor, «celosos» en los textos que se refieren a la secta de Judas Galileo. La razón es que en Josefo la palabra griega *zelotés,* usada así abso-

lutamente, aparece sólo a partir del año 66 d. C. y designa exclusivamente al grupo menos numeroso de los rebeldes que se enfrentaron al ejército romano dentro de Jerusalén. *Zelotés* es el término que distingue a ese pequeño grupo de los demás grupos rebeldes.

Siendo esto así, ¿cuáles son las razones que tienen los investigadores modernos para corregir a Flavio Josefo? La gran mayoría sostiene esta opinión como algo completamente cierto, que no necesita ser probado; ni siquiera se plantean el problema, porque quizá ni lo conocen. Tenemos que agradecer a M. Hengel, quien ha entrado a discutir esta cuestión en su libro sobre los «zelotas» [12]. Hengel comienza por constatar el hecho de que Josefo deja sin nombre a la secta fundada por Judas Galileo, mientras que a las otras las llama por sus nombres. Propone luego varias explicaciones posibles de tal anonimato y termina sus reflexiones con las palabras siguientes: «En esta cuestión no se puede llegar a verdadera certeza. Sin embargo, no parece infundada la suposición de que los seguidores de Judas Galileo, ya desde antes de la guerra, hubieran reivindicado para sí y se hubieran dado el honroso título de 'celosos', que tenía un profundo sentido religioso. Por eso, en adelante, siempre que hablemos del movimiento judío de liberación, usaremos el título de 'zelotas' o 'celosos'» [13].

Estas palabras del defensor más autorizado de la opinión moderna sobre los «zelotas» son muy significativas. Limitándonos a la época anterior a la guerra, es decir, al período que va del año 6 al 66 d. C., el único argumento que hay en favor de que los miembros de la secta fundada por Judas Galileo se hubieran dado el nombre de «zelotas» o «celosos» es una *mera suposición, que no parece infundada.* No hay ningún argumento positivo ni menos un argumento que nos pueda dar certeza. Esto no obsta para que después, en el curso de la argumentación, se utilice, ilógicamente, el nombre «zelota» como sinónimo del movimiento judío de liberación, con todas las confusiones y errores que traen consigo las consideraciones hechas sobre una base tan frágil.

Según la teoría moderna sobre el «zelotismo», tenemos que imaginarnos la situación así: desde su fundación en el año 6 d. C., los seguidores de Judas Galileo se dieron el nombre bíblico de

[12] *Die Zeloten* (Leiden ²1976) 91-93.

[13] *Die Zeloten* (Leiden ²1976) 92-93 (la traducción es mía). La identidad *«zelotas» = movimiento judío de liberación,* es una de las bases fundamentales de toda la argumentación del libro de Hengel, como lo indica ya el título mismo de la obra.

«zelotas». Este nombre tenía que ser tomado por sus simpatizantes con entusiasmo y con profunda hostilidad por sus enemigos; no era fácil permanecer indiferente, ya que esos «zelotas» plasmaron el ambiente de la época; ni era tampoco posible mantener tal nombre en el secreto, dado el gran número de seguidores o simpatizantes que hubieron de tener y el gran número de años que lo llevaron.

Es imposible suponer que en la segunda mitad del siglo I d. C. se ignorara en *Judea* la significación especial que tenía esta palabra. Pero luego Flavio Josefo, en su afán por librar al pueblo judío de su responsabilidad en la guerra contra Roma, restringió el uso de esta comprometedora palabra al grupo menos numeroso de rebeldes, que sólo actuó dentro de Jerusalén; quedaba así maravillosamente disminuida la responsabilidad judía.

A esto hay que responder: cierto que Josefo trata de culpar en BJ a «bandoleros y tiranos» que no eran representantes del pueblo judío; pero entonces, ¿por qué ocultar que en la secta de Judas se daban el nombre de «zelotas» si precisamente en BJ Josefo presenta esa secta como secta no judía? ¿Es posible que Josefo, que considera a los sacerdotes como a los representantes más genuinos del pueblo judío *(Vita,* 1), hubiera reservado por su propia cuenta esta palabra tan comprometedora al único grupo rebelde encabezado por un sacerdote (BJ IV, 225)? Además, son muchos los autores modernos que se niegan a identificar el grupo de Judas Galileo con el grupo de los «zelotas» [14].

Sexta cuestión

¿Cuándo tuvo lugar la rebelión de Judas Galileo? Es decir, ¿cuándo tuvo lugar el censo de Quirino?

En los últimos años aumenta más y más el número de estudiosos que, más sensibles a los argumentos de la crítica literaria e histórica, opinan que Flavio Josefo ha posdatado el censo de Quirino, que en realidad comenzó en los últimos años del gobierno de Herodes I [15].

[14] Véase un resumen de esta discusión en M. Smith, *Zealots and Sicarii:* HTR 64 (1971) 1-19; contra la identificación están también: S. Zeitlin: JBL 82 (1962) 395-398; G. Baumbach: TLZ 90 (1965) 727-740; BiLit 41 (1968) 2-25; V. Nikiprowetzky, *Semitica* (1971) 51-64; D. M. Rhoads, *Israel in Revolutio* (1976) 94-122.

[15] Muy importante es Stauffer: TU 77 (1961) 9-34; el más moderno, con la bibliografía más amplia: P. Benoit, *Quirinius,* en SDB (1977) cols. 693-720; Smallwood, *The Jews* (1976) 568-571; G. Delling: «Helikon» 11/12 (1971-1972) 422-430; J. Ernst, *Das Ev. nach Lukas* (1977) 101-104.

Séptima cuestión

La ideología de la secta fundada por Judas Galileo.

El mensaje de Judas Galileo fue eminentemente práctico y concreto, nada menos que el grito de guerra contra Roma. Esto aparece con toda claridad no sólo en BJ II, 118, sino sobre todo en AJ XVIII, 4, 5, 23-24. Judas quería evidentemente recuperar la libertad política de Israel; ése era también el propósito de la guerra contra Roma en el 66 d. C., como aparece claro por los discursos que Josefo inserta en BJ II, 345-401; BJ V, 362-419. Pero si es claro ese objetivo inmediato de la rebelión, es mucho más difícil averiguar cuál era la forma concreta de gobierno que Judas Galileo quería implantar. ¿Un régimen carismático? ¿Una dinastía monárquica? La escasez de informaciones que poseemos hoy no nos permite pasar más allá de simples conjeturas.

Aún es posible que el revolucionario de Gamala, dominado por la preocupación inmediata, no tuviera un plan preciso para la nueva organización que pretendía dar al pueblo judío. Ciertamente no luchaba por implantar la «teocracia», si se entiende este vocablo en el sentido en que lo entendía Josefo, el creador de esta palabra, es decir, en el sentido de un gobierno de sacerdotes al amparo de una potencia extranjera, como vivieron los judíos durante siglos a la vuelta del destierro (véase CA II, 165; 184-189, donde Josefo hace un entusiasta elogio de esta forma de gobierno; véase también AJ VI, 85; AJ XX, 251).

Para conocer más exactamente la ideología de la secta fundada por Judas Galileo habría que ir más allá de las afirmaciones de Josefo; pero ésta es una tarea que está fuera de los límites del presente trabajo.

Octava cuestión

¿Cuándo y cómo influyó la «cuarta secta» fundada por Judas Galileo en la declaración de guerra contra Roma?

Muchos autores piensan que la «ideología» de Judas Galileo se transmitió como «herencia familiar»; naturalmente, la crucifixión de dos hijos de Judas Galileo bajo el gobierno de Tiberio Alejandro (años 46-48; AJ XX, 102), la actuación de Menahén, hijo de Judas, al comienzo de la guerra (BJ II, 433-441) y la resistencia de Eleazar ben Jaír, pariente de Menahén, en Masada, favorecen esta interpretación. Pero aquí nos interesa saber lo que dice Josefo, quien nos da las pistas para responder a esta pregunta. En AJ XVIII, 9-10, afirma que la *innovación* que introdujo Judas Galileo, la *nueva* filosofía, fue acogida con gran entusiasmo por los *jóvenes* [16]. En AJ XVIII, 25, indica que tal locura comenzó a afectar a la nación a partir del gobierno de Gesio Floro. Con estas tres indicaciones, leamos ahora la narración a partir del gobierno de Gesio Floro. En ella no podemos pensar en el anciano Menahén, hijo de Judas Galileo, que debería tener ya los sesenta años. Allí Josefo nos habla ciertamente de *jóvenes:* son los jóvenes los que se rebelaron contra Floro (BJ II, 303), y, en particular, el joven capitán del templo, el aristócrata Eleazar, hijo del sumo sacerdote Ananías, quien declaró la guerra a Roma al ordenar la suspensión de los sacrificios por el emperador (BJ II, 409), lo que fue condenado por los judíos principales como una innovación inaudita (BJ II, 414). Eleazar era un aristócrata por nacimiento y por el cargo que desempeñaba; los jóvenes que se rebelaron contra Floro eran también aristócratas [17], como lo prueba el hecho de que fuesen defendidos por los judíos principales (BJ II, 301-304) y de que Floro se vengó entregando al saqueo la ciudad alta (BJ II, 305), barrio de los aristócratas [18], y diese muerte a personas de alta posición social (BJ II, 306-308).

Según Flavio Josefo, dos hechos simultáneos (BJ II, 408-409) dieron comienzo a la guerra contra Roma: la toma de Masada por los ladrones y la suspensión de los sacrificios por el emperador y por Roma, ordenada por el capitán del templo, el aristócrata Eleazar, hijo del sumo sacerdote Ananías, que se había hecho famoso por su sed insaciable de dinero. Hay que notar que la guerra contra Roma fue iniciada tanto por aristócratas como por gentes del pueblo. Las gentes del pueblo no podían ya pagar los impuestos; los aristócratas, que eran garantes ante Roma del pago de los mismos, se veían por eso abocados a la ruina. Pero Josefo, que es aristócrata, piensa sólo en los rebeldes de su misma clase social.

Sintetizando los resultados de la investigación sobre la rebelión de Judas Galileo y su secta, podemos afirmar lo siguiente:

1) De las dos versiones que Josefo nos da sobre estos hechos, la única que puede servir de base a la investigación es la de AJ, porque la versión de BJ, siguiendo la tendencia general de dicha

[16] Así traduce Mathieu y Herrmann en la traducción francesa dirigida por T. Reinach y L. H. Feldman en la trad. inglesa de Loeb Classical Lit.

[17] Así, con Lifthitz, en ANRW II, VIII (1977) 464.

[18] Véase Finkelstein, *The Pharisees* I (Filadelfia 1946) 12.

obra, oculta todo lo que pueda comprometer al pueblo judío en su rebelión contra Roma. En cambio, en AJ afirma que la secta fundada por Judas Galileo es en todo conforme con los fariseos, menos en su pasión por la libertad.

2) La afinidad de la secta de Judas con los fariseos aparece muy clara si consideramos a los fariseos tal como Josefo los describe en AJ y no como los que aparecen en BJ.

3) Además, en AJ, con discretos retoques que hace a su fuente, presenta Josefo a los macabeos como luchadores por la libertad, considerándolos así como precursores de Judas Galileo.

Aparece, pues, la secta de Judas Galileo profundamente enraizada en la tradición judía, tanto por lo que le es específico, su pasión por la libertad, como por lo que le es común con los fariseos.

Precisada así la naturaleza de la secta, pasamos a estudiar el influjo que tuvo en los años posteriores.

4) Afirma Josefo explícitamente que la rebelión de Judas Galileo tuvo dos clases de efectos: unos inmediatos, llenando al país de desórdenes, y otros a largo plazo, sembrando las raíces de los males que habían de aparecer más tarde. Josefo mismo, al darnos la lista de esos males, nos permite asegurar que comenzaron a afectar a la nación a partir del año 44 d. C., y todavía más a partir del 66 d. C. Josefo hace entrever claramente, entre los desórdenes primeros y los males que vinieron más tarde, una época de pausa en la actividad revolucionaria.

5) Josefo nombra a la secta fundada por Judas Galileo «cuarta secta» y no da a sus seguidores un nombre especial. Por otra parte, reserva el nombre de «zelotas» para el grupo más pequeño de rebeldes que actúan a partir del año 66 d. C. y exclusivamente dentro de Jerusalén. No hay razón alguna para corregir a Josefo en el empleo de tal nombre; los que afirman que los seguidores de Judas Galileo se daban ya el nombre de «zelotas» tienen que confesar que se trata de una mera suposición, pues no hay argumento alguno positivo.

6) Autores modernos opinan que el censo de Quirino tuvo lugar en los últimos años del reinado de Herodes I; Josefo lo ha posdatado en AJ. Esta opinión, que cuenta con argumentos serios y con serios defensores, no se puede descartar al menos como una

seria posibilidad. La rebelión de Judas habría tenido lugar mucho antes de lo que dice Josefo.

7) Judas proclamaba un mensaje eminentemente práctico y concreto: luchar por reconquistar la libertad de la nación.

8) Según Josefo, la secta de Judas influyó en la declaración de guerra contra Roma por medio de los jóvenes aristócratas que se rebelaron contra Gesio Floro y especialmente por medio del joven capitán del templo, Eleazar, hijo de Ananías, que ordenó la suspensión de los sacrificios por el emperador.

II. HISTORIA DE JUDEA DESDE LA REBELION HASTA EL 41 D. C.

Queremos ahora saber si Josefo describe esta época como una época revolucionaria o como una época pacífica. Para esto interesan ante todo los momentos de conflicto, es decir, lo sucedido bajo Pilato y bajo Calígula. Con todo, he querido tener en cuenta las dos narraciones en su totalidad, para hacer ver que no queda excluido ningún texto que quizá pudiera ser contrario a nuestras conclusiones.

Antipas y Filipo (BJ II, 167-168; AJ XVIII, 27-28)

Josefo caracteriza los gobiernos de Filipo y de Herodes Antipas por la construcción de varias ciudades. Nunca antes, ni siquiera en tiempo de Herodes I, habían experimentado estas regiones un tal florecimiento en la construcción. Naturalmente, esto tuvo que redundar en el prestigio de los gobernantes y en la satisfacción de los súbditos. Entre las ciudades que menciona Josefo interesa particularmente *Séforis.* Fue la capital del reino de Herodes hasta la construcción de Tiberíades, que tuvo lugar probablemente hacia el año 23 d. C. [19]

Séforis fue el centro de la rebelión a la muerte de Herodes I; por eso fue arrasada y sus habitantes vendidos como esclavos (BJ II, 68; AJ XVII, 289). Herodes Antipas emprendió la reconstrucción de la capital a comienzos de su gobierno y la pobló de gentes que se mostraron siempre fidelísimas a Roma. Así, cuando Cestio Galo, en el año 66 d. C., se dirigía a Jerusalén a dominar la revuelta, lo recibieron con los brazos abiertos (BJ II, 511); era entonces la ciudad más fuerte de Galilea. Cuando Josefo, nombrado comandante rebelde de Galilea, llega allí, tiene que tranquilizar a sus habitantes *(Vita,* 30-31). Así y todo, lo miraron siempre con desconfianza y llegaron hasta contratar «bandoleros» para luchar contra él *(Vita,* 104-111). En el año 67, cuando Vespasiano llegó a Tolemaida, le enviaron mensajeros de paz (BJ III, 30-34). Todo esto hace ver que en la época de Jesús esta ciudad, que tenía tanta influencia en toda Galilea, era un centro de los partidarios de Roma.

[19] Véase H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge 1972) 93-95.

Tiberíades [20] (AJ XVIII, 36-38), ciudad completamente nueva en la que Antipas hizo el primer intento de democratizar el poder según el modelo de *polis* helenística [21]. Es cierto que fue edificada en un lugar vedado por la ley judía, pero la generosidad que mostró Herodes con los pobres tuvo que granjearle el aprecio de muchos. Tiberíades, fundada probablemente hacia el año 23 d. C. [22], fue pronto elevada por Herodes mismo a la categoría de capital de su tetrarquía, con menoscabo de Séforis. Las fuentes que poseemos no registran ningún acto de rebelión en Tiberíades contra su fundador y protector [23]. Fue sólo unos veinte años más tarde cuando se produjo el descontento de Tiberíades contra los romanos, porque Nerón la dio en feudo a Agripa II *(Vita,* 38-39; véase BJ II, 252; AJ XX, 159).

Gobierno de Coponio (BJ II, 117-118; AJ XVIII, 29-30)

Coponio, que era un caballero, fue el primer prefecto romano de la recién fundada «Provincia de Judea», que en este primer período (del 6 al 41 d. C.) no comprendía sino el territorio que había pertenecido a Arquelao.

Las dos versiones de Josefo sobre el gobierno de Coponio difieren notablemente: BJ II, 117-118, registra como hecho memorable de esta administración la rebelión de Judas Galileo contra el pago del impuesto a Roma, pero ya vimos que esta versión no merece credibilidad (véase *supra,* pp. 56s).

AJ XVIII, 2, menciona a Coponio como ayudante de Quirino, pero esta mención tiene toda la apariencia de ser una glosa posterior [24] y además está en contra de lo que conocemos de las costumbres romanas, según las cuales no se daba el *imperium* a dos magistrados romanos simultáneamente, mucho menos cuando eran de tan diversa categoría [25].

En AJ XVIII, 29-30, la administración de Coponio se hizo célebre, porque entonces los samaritanos profanaron los patios [26]

[20] Sobre Tiberíades, su historia, su nombre, su población, véase la obra citada en la nota anterior, pp. 91-97, y E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 243-249.
[21] Sobre el gobierno de Tiberíades, véase *op. cit.,* en nota 44, pp. 97-102.
[22] H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge 1972) 95.
[23] En *op. cit.* en nota anterior, p. 93.
[24] Así, Hölscher, *Die Quellen des Josephus* (Leipzig 1904) 60.
[25] H. G. Pflaum, *Essai sur les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain* (París 1950) 22.
[26] M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 157, n. 52.

del templo de Jerusalén, esparciendo en ellos huesos humanos. Ante tamaña injuria, los judíos no reaccionaron de manera violenta; se limitaron a tomar medidas de seguridad para que el hecho no pudiera repetirse. Eso es lo que podemos sacar en claro de ese párrafo, que está textualmente bastante estropeado[27]. La actuación de los jerarcas judíos muestra que después de la división de *Judea* se respiraba un ambiente pacifista.

Los prefectos romanos Ambíbulo, Rufo y Grato (AJ XVIII, 31-35)

Ambíbulo gobernó del 9 al 12 d. C.; Rufo, del 12 al 15; Grato, del 15 al 26 d. C. Llama la atención la frecuencia con la que Grato cambió al sumo sacerdote. Destituyó a Anano y nombró a Ismael, hijo de Fabo; poco después lo destituyó y nombró a Eleazar, hijo del sumo sacerdote Anano; un año después destituyó a Eleazar y nombró a Simón, hijo de Camit; éste fue reemplazado en menos de un año por José, llamado Caifás (AJ XVIII, 34-35). Sin embargo, no se puede pensar que ese frecuente cambio implique necesariamente que la situación era intranquila[28]; se podría deber a otras causas, como, por ejemplo, el ansia de dinero por parte del prefecto; los datos que poseemos son tan escasos que es difícil llegar a la certeza.

Fundación de Tiberíades (AJ XVIII, 36-38), de la que se habló en p. 85.

Historia de los partos (AJ XVIII, 39-54)

Dos potencias se disputaban entonces el dominio del Medio Oriente: los romanos y los partos. Los romanos no podían olvidar la humillante derrota de Carras en el año 53 a. C., como tampoco podían olvidar que Antígono, el legítimo pretendiente asmoneo, había recuperado la libertad de *Judea* en el año 40 a. C. con el decisivo apoyo de los partos.

Aquí nos narra Josefo las dificultades internas que tuvieron que afrontar los partos en estos años, situación que desalentaba

[27] Feldman, *Josephus* IX (Londres 1960) 27, notas c, d.
[28] Contra Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 160; con Graetz, *Geschichte der Juden* III (Leipzig 1856) 255.

cualquier intento de lucha judía contra Roma. Una nación tan pequeña como *Judea* no podía intentar una lucha contra Roma sin la ayuda de los partos.

Gobierno de Poncio Pilato (BJ II, 169-177; AJ XVIII, 55-62)

Pilato gobernó del año 26 al 36 d. C. Naturalmente es el gobierno que más nos interesa, porque fue entonces cuando Jesús actuó y fue él quien lo condenó a muerte.

Smallwood dice que los judíos difícilmente podían considerar los años del gobierno de Pilato como años de paz[29]. Cierto que Josefo narra episodios de graves tensiones entre judíos y Roma en la época de este prefecto. Pero precisamente esos momentos de tensión nos dan la mejor oportunidad para analizar la actitud de los judíos hacia Roma. ¿Acudieron entonces a la violencia para solucionar el problema, o buscaron las vías pacíficas acatando la autoridad romana? Esto es lo que vamos a averiguar.

La personalidad de Pilato es objeto de muy diversas apreciaciones. Josefo y Filón lo presentan bajo una luz siniestra: había cometido toda clase de concusiones, dice Filón, de violencias, brutalidades, torturas; había ordenado una serie de ejecuciones sin juicio previo; era de una crueldad espantosa, vengativo y arbitrario (*Legatio ad Caium,* 302-303). Muchos autores modernos, especialmente judíos, comparten esta manera de pensar. Otros, sobre todo cristianos, no son tan desfavorables[30]. Esta cuestión no nos interesa aquí directamente, porque nuestro objetivo es examinar la actitud de los judíos hacia Roma; cuanto más arbitrario e injusto fuera Pilato, cobra tanto mayor valor la actitud pacífica de los judíos que nos presenta Josefo, como vamos a ver. Otro tanto se ha de decir del problema de si Pilato era un simple instrumento de la política antijudía de Seyano; éste es también un punto muy discutido hoy[31].

Analicemos los dos episodios de enfrentamiento de los judíos con Pilato.

[29] En *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 172.
[30] M. Stern, en *The Jewish People* I (Assen 1974) 350, resume las diversas opiniones.
[31] Filón atribuye a Seyano el propósito de acabar con los judíos en *Legatio ad Caium,* 159-161; pero Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 165, dice que no hay pruebas de una específica acción contra la diáspora judía antes del 31 d. C.

a) *Pilato introduce imágenes en Jerusalén* (BJ II, 169-174; AJ XVIII, 55-59).

BJ II, 169: Pilato, enviado por Tiberio como gobernador a Judea, introdujo en Jerusalén, de noche, ocultos, bustos del César, llamadas insignias.

170. Llegado el día, esto provocó un enorme alboroto entre los judíos; los allí presentes quedaron estupefactos al ver cómo se conculcaban las leyes que prohíben poner imágenes en la ciudad; a su indignación se sumó inmediatamente el pueblo del campo.
171. Los judíos se precipitaron a Cesarea, donde estaba Pilato, a suplicarle que retirara de Jerusalén las imágenes y que respetara sus leyes.

Como Pilato se negara, cayeron prosternados alrededor de la casa de Pilato y permanecieron inmóviles durante cinco días y cinco noches.
172. Al día siguiente, Pilato subió al tribunal, colocado en el gran estadio, y convocó al pue-

AJ XVIII, 55: Pilato, comandante de Judea, trasladó su ejército de Cesarea a Jerusalén para que invernara allí; él, para abolir las leyes judías, concibió el plan de introducir en la ciudad bustos del emperador adheridos a los estandartes, siendo así que la ley prohíbe fabricar imágenes.
56. Por eso los primeros comandantes habían entrado en la ciudad sin tales adornos.
Pilato fue el primero que, sin que nadie lo supiera, de noche, introdujo esos bustos en Jerusalén y los instaló allí.

57. Cuando los judíos tuvieron conocimiento de esto, se presentaron en masa en Cesarea y le suplicaban a Pilato durante muchos días que trasladara las imágenes.
Pilato no accedió, porque lo consideraba como un insulto al César. Los judíos no dejaban de insistir en sus peticiones.

Al sexto día, Pilato, después de haber colocado secretamente a sus soldados armados, subió al

blo con el pretexto de responder a sus peticiones, y dio la señal a los soldados armados de rodear a los judíos.
173. Los judíos quedaron mudos al verse rodeados de una triple fila de soldados. Pilato les dijo que los haría trizas si no aceptaban las imágenes del César, y dio orden a los soldados de desenvainar las espadas.

174. Pero los judíos, inmediatamente, a una señal convenida, cayeron todos a tierra y, extendiendo el cuello, gritaban que estaban listos para morir antes que transgredir la ley.
Pilato, maravillado extraordinariamente por su profunda religiosidad, ordenó inmediatamente retirar las imágenes de Jerusalén.

tribunal; él había preparado todo de manera que pudiera ocultar al ejército allí colocado.

58. Nuevamente, los judíos persistían en su súplica. A una señal convenida, rodea a los judíos con sus soldados armados y los amenaza con darles muerte inmediatamente si persisten en el tumulto y no se vuelven a sus casas.
59. Los judíos se postraron rostro en tierra y, desnudándose el cuello, decían que aceptaban con gusto la muerte antes que transgredir la sabiduría de sus leyes.

Pilato, maravillado por su firmeza en la observancia de la ley, trasladó inmediatamente las imágenes de Jerusalén a Cesarea.

Desde el año 150 a. C. hasta el 70 d. C. dominó en el judaísmo la actitud rígida que excluía toda imagen y que fue observada con particular rigidez en Jerusalén y en Judea (AJ XVIII, 121-122), esto por obra de los fariseos. Junto a esta actitud rigorista existía, sin embargo, una tendencia más laxa, que se manifiesta sobre todo allí donde los doctores fariseos no tenían tanta influencia [32]. Hay que notar que, quizá por obra de la aristocracia sacerdotal, saducea, todos los pagos al templo tenían que ser hechos en la moneda 'dura' de la época, que era la moneda de Tiro, de manera que, por ironía de la vida, el tesoro del templo guardaba sólo didracmas y tetradracmas, que ostentaban por el anverso la imagen del dios Melkar, el dios de la ciudad de Tiro, casi siempre

[32] Sobre este tema sigue siendo el estudio más importante el de J.-B. Frey, *La question des images chez les juifs:* «Biblica» 15 (1934) 265-300; véanse Erwin Goodenough, *Jewish Symbols* IV (Nueva York 1954) 1-24; B. Mazar, *The Mountain of the Lord* (Nueva York 1975) 86, Mishna Kelim, I, 6-9; Le Déaut, *Targum du Pentateuque* II (París 1979) 504; Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer* (Munich 1978) 12-13, col. 47.

en la figura de Hércules, el hijo de Zeus, y por el reverso, el águila tolomea, que era considerada también como el ave de Zeus [33].

BJ II, 169, narra sucintamente el hecho que provocó la crisis: Pilato, nuevo gobernador de Judea, introdujo de noche, ocultamente, imágenes del César en Jerusalén. La narración paralela de AJ XVIII, 55-56, añade que las tropas que llevaban los estandartes con las imágenes iban a pasar el invierno en Jerusalén y que los prefectos anteriores se habían cuidado muy bien de introducir tales estandartes en la ciudad santa. Ambas narraciones dan a entender que Pilato no obró lealmente: las imágenes fueron introducidas 'de noche', 'ocultas', 'sin que el pueblo se diera cuenta'. Sin embargo, la mala intención de Pilato no es evidente; C. H. Kraeling, estudiando el episodio, llega a la conclusión de que tuvo que tratarse de una cohorte de infantería que tenía «estandarte con imagen» (= signa icónica); es muy posible, continúa el mismo autor, que una de las cinco cohortes de Sebastenos acantonadas en Cesarea tuviera por especial privilegio el honor de llevar la imagen del emperador en sus estandartes; Hch 27,1 menciona una «cohorte sebastena», es decir, una cohorte con el nombre honorífico de Augusto; todo eso hace posible suponer que la acción de Pilato no fue una provocación premeditada; pudo obrar por ignorancia de la ley judía, pero probablemente lo hizo en atención a los reglamentos militares [34].

Los estandartes tenían un carácter religioso. A. J. Reinach dice a este propósito que cuando se habla de la religión de las insignias entre los romanos hay que tomar esta expresión en sentido estricto. Las insignias eran los dioses de las legiones [35]. C. H. Kraeling anota que el problema que presentaban estos estandartes no era sólo el hecho de llevar imágenes, sino sobre todo el que servían de símbolos e instrumentos de lo que a los ojos de los judíos eran prácticas religiosas idólatras [36].

Jerusalén era el centro de la religión israelita y, por eso, un lugar que exigía una santidad especial. Baste recordar la valerosa y decidida oposición que presentaron los judíos a Herodes I cuando éste, en el apogeo de su poder, hizo una cosa semejante; entonces el rey se vio obligado a ceder y, con todo, hubo un grupo de judíos que se conjuraron para dar muerte al que consideraban «enemigo del pueblo judío» (AJ XV, 276-281).

[33] Véase el interesantísimo estudio de Arye Ben-David, *Jerusalem und Tyros* (Basilea/Tubinga 1969) espec. 5-9.

[34] Así, C. H. Kraeling, *The episode of the roman standards at Jerusalem*: HTR 35 (1942) 263-289.

[35] En *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains* (París 1910), artículo *Signa*, p. 1324.

[36] HTR 35 (1942) 275.

El relato muestra claramente que la reacción por parte judía consistió en una demostración perfectamente organizada y ordenada. Josefo dice que la indignación comenzó en Jerusalén (BJ II, 170), de modo que es razonable suponer que la peregrinación a Cesarea estuvo encabezada y dirigida por los sumos sacerdotes y jefes del pueblo, que tenían gran interés en mantener relaciones pacíficas con Roma. Pero, así y todo, si en esa época hubiera existido un grupo o partido revolucionario, llámese como se quiera: «zelotas», o «sicarios», o «cuarta secta», o «bandoleros», ciertamente se habría hecho sentir en esa ocasión; es imposible pensar que un grupo partidario de la violencia contra Roma, que buscaba la independencia de la nación, hubiera permanecido inactivo ante tamaña arbitrariedad por parte de Roma. Aquí no hay el menor rastro de que algunos hubieran acudido a medios violentos.

La demostración es completamente pacífica. Los judíos se trasladan en masa a Cesarea, donde Pilato tenía el grueso de su ejército, una ciudad que no era completamente adicta al pueblo judío; si ellos hubieran tenido la intención de acudir a medios violentos, no habrían ido al lugar más desfavorable para sus propósitos, se habrían quedado en Jerusalén y habrían atacado allí a los romanos, como lo hicieron en tiempos de Sabino (BJ II, 39-54; AJ XVII, 250-268).

El camino que eligen es el de la súplica apremiante pero respetuosa a Pilato para que retire los estandartes icónicos de Jerusalén (BJ II, 171; AJ XVIII, 57). Pilato se niega. Ellos insisten con una protesta elocuente, pero pacífica: se prosternan por cinco días alrededor de la residencia del prefecto (BJ II, 171b; AJ XVIII, 57).

Finalmente, cuando Pilato les amenaza con la muerte, ellos le muestran, en un gesto heroico, su inquebrantable decisión de morir antes que transgredir la ley (BJ II, 174; AJ XVIII, 59).

Las dos narraciones paralelas coinciden casi verbalmente en afirmar la conducta pacífica de los judíos en esta crisis de vida o muerte. Ciertamente, ésta no era la manera de pensar de los seguidores de Judas Galileo, que estaban resueltos también a arriesgar la vida, pero que no esperaban la muerte pasivamente, sino peleando; ellos también daban la vida, pero en el campo de batalla (véase AJ XVIII, 5).

Las dos narraciones, tanto la de BJ como la de AJ, presentan a un pueblo unido, disciplinado, que procede ordenadamente, que *suplica* encarecidamente que se derogue una medida que consideran violatoria de la ley y expresan de la manera más clara y decidida que están dispuestos a morir antes que aceptar la transgresión de la ley. Pero no hay una sola palabra de desconocimiento de la autoridad romana ni una palabra que exprese el propósito de sacudir el yugo extranjero; no aparece ningún grupo extremista ni se lo nombra siquiera. Tampoco se puede decir que esta manifestación hubiera sido organizada y sostenida por el partido revolucionario judío, porque si tal partido hubiera existido en esa época, habría recurrido a métodos completamente distintos, ya que tenía otra mentalidad y estaba convencido de la obligación de declarar la «guerra santa» al invasor extranjero. Suponer que entonces actuaron también los rebeldes es una afirmación sin fundamento [37].

Es muy importante para nuestra investigación tener bien presente que aquí AJ afirma que el pueblo judío reaccionó de manera no violenta, sin desconocer la autoridad de Roma, tal como lo había dicho BJ, porque hemos visto que AJ casi siempre completa y corrige a BJ; AJ pone al descubierto la oposición judía a Roma en toda su amplitud, lo que muchas veces había sido ocultado en BJ. En este caso, las dos narraciones coinciden en que la reacción judía fue pacífica.

Si el episodio anterior puede caracterizarse como una demostración pacífica, previamente organizada, muy probablemente por la aristocracia de Jerusalén para pedir la derogación de una medida romana violatoria de la ley judía, el episodio siguiente, en cambio, fue una protesta espontánea e irrespetuosa protagonizada por judíos descontentos, que no eran muy probablemente de Jerusalén, contra un hecho cumplido.

b) *Pilato construye un acueducto con dineros sagrados* (BJ II, 175-177; AJ XVIII, 60-62).

BJ II, 175: Después de esto, Pilato provocó un nuevo desorden, al derrochar los dineros sagrados, llamados *korbonas,* en un acueducto; las aguas se llevaban des-	AJ XVIII, 60: Pilato construyó un acueducto para Jerusalén con dineros sagrados, llevando las aguas desde una distancia de 200 estadios.

[37] Por eso no puedo admitir la opinión de R. Eisler, *Iesous Basileus ou basileusas* II (Heidelberg 1930) 171.

de una distancia de 400 estadios. Ante esto, el pueblo se indignó, y, habiéndose presentado Pilato en Jerusalén, rodearon su tribunal, vituperándolo a grandes voces.	A los judíos no les agradó esto. Millares de gentes se reunieron y gritaban a grandes voces que desistiera del proyecto; algunos llegaron a injuriarlo con palabras soeces, como sucede con las multitudes.
176. Él, previendo el tumulto, había mezclado entre el pueblo soldados armados con la orden de no usar la espada, sino de golpear con garrotes a los que vociferaban.	61. Él había enviado un gran número de soldados vestidos a la manera judía, con garrotes bajo las túnicas, y los había diseminado entre la muchedumbre. Luego ordenó a los judíos retirarse.
Desde su tribunal dio la señal convenida.	Como los judíos persistieran en injuriarlo, dio la señal convenida.
177. Muchos judíos cayeron bajo los garrotazos y muchos otros perecieron pisoteados por los mismos judíos en la fuga.	62. Los soldados acometieron con más violencia de la ordenada por Pilato, golpeando indiscriminadamente. Los judíos no mostraron cobardía, a pesar de haber sido sorprendidos sin armas por los soldados que los habían atacado premeditadamente. Murieron muchos judíos; otros se retiraron heridos.
Ante la masacre, el pueblo calló.	Así terminó la sedición.

El hecho que provocó la protesta judía está narrado escuetamente en ambos relatos: Pilato construye un acueducto para Jerusalén con los «dineros sagrados». En AJ XVIII la longitud del acueducto es la mitad de lo que dice BJ II, 175; el costo tuvo que ser también menor.

Los «dineros sagrados» fueron muchas veces el objeto de la codicia de romanos y extranjeros. Craso y Sabino se apoderaron de dineros del templo de Jerusalén (BJ I, 179; AJ XIV, 105-109; BJ II, 50; AJ XVII, 264). Los judíos de Asia, por ejemplo, apelaron a Augusto, quien decretó que las «monedas sagradas» eran inviolables y que debían ser enviadas al tesoro del templo de Jerusalén...; si alguno robaba esas monedas de una sinagoga o de una arca de la ley (?) sería tenido por sacrílego y se le confiscaría su

propiedad en bien del tesoro romano (AJ XVI, 160, 162-166). Agripa, por un decreto posterior, amplió el privilegio de Augusto al caso también de que las «monedas sagradas» fueran robadas fuera de la sinagoga o del arca (AJ XVI, 167-173) [38].

Hay razones para pensar que esta vez no fue la aristocracia de Jerusalén la que encabezó la protesta, sino gentes venidas de fuera. Pilato se encontraba a la sazón en Jerusalén, lo que hace pensar que se celebraba una fiesta [39], a la que asistían muchos judíos no jerosolimitanos. La obra del acueducto beneficiaba a los habitantes de Jerusalén y no serían ellos los primeros en oponerse; pero, sobre todo, si Pilato había podido hacer uso con «dineros sagrados», había tenido que ser con la complicidad de los sumos sacerdotes, en especial con el consentimiento del guardián del tesoro. Si los sumos sacerdotes no hubieran estado de acuerdo con Pilato, habrían acudido a las vías legales, como lo hicieron en el caso de las imágenes, tanto más cuanto que ahora los amparaba una ley romana que trataba explícitamente el caso, y ciertamente Pilato no iba a enfrentarse contra los decretos de Augusto y de Agripa.

La reacción judía no fue tan comedida y ordenada como en el episodio anterior; se podría decir que usaron de la violencia verbal; pero nada autoriza a pensar que entonces hubiera actuado un partido organizado que intentara recuperar la independencia nacional por medio de la violencia. Aquí no se menciona siquiera la libertad de la nación ni los judíos venían armados para enfrentarse al ejército romano, según dice expresamente AJ XVIII, 62. Pilato lo sabía y por eso ordenó a sus soldados no hacer uso de la espada (BJ II, 176). Ninguna de las dos narraciones menciona ni a los «zelotas» ni a los «sicarios», ni a los «bandoleros» ni a la «cuarta secta». Josefo afirma en ambos relatos que los muertos y heridos fueron judíos, lo que hace ver que ellos no usaron la violencia, sino que la padecieron.

Aquí es también muy importante notar que no sólo BJ, sino también AJ dice que los judíos ni pretendieron exigir la libertad de la nación ni usaron armas contra los soldados romanos.

Algunos autores [40] piensan que la masacre de galileos mencionada en Lc 13,1-2 habría tenido lugar en esta oportunidad; es una hipótesis tentadora, pero, dada la escasa información del evangelio en este caso, no podemos ir más allá de la simple conjetura.

[38] Bernard S. Jackson, *Theft in early Jewish Law* (Oxford 1972) 77; André Pelletier, *Legatio ad Caium* (París 1972) 364-368.

[39] E. Schürer, *Historia del pueblo judío* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 467.

[40] M. Smallwood, en *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 163, en nota 66, cita en este sentido a T. Corbishley y a A. H. M. Jones.

Testimonio de Flavio Josefo sobre Jesús (AJ XVIII, 63-64)

AJ XVIII, 63: «Por este tiempo vivió un hombre sabio, si es que se le puede llamar un hombre, porque él hacía cosas maravillosas y enseñaba de tal manera que la gente recibía la verdad con alegría. Se ganó a muchos judíos y a muchos griegos.

64. Él era el Mesías. Cuando Pilato, por acusaciones de nuestros jefes, lo condenó a la cruz, no fue abandonado por sus seguidores. Al tercer día se les presentó resucitado como los profetas de Dios habían preanunciado de él, esto y otras cosas maravillosas. El grupo que ha tomado de él el nombre de cristianos no ha desaparecido hasta hoy».

Ningún pasaje de las obras de Josefo ha sido tan frecuentemente estudiado como éste. Lo pedía el tema tratado. La opinión que se va imponiendo cada día más es la de que este texto es sustancialmente auténtico, pero ha sido modificado posteriormente por mano cristiana. Dado el estado actual de la investigación, es muy difícil precisar con certeza lo que se debe a la pluma de Josefo. La frase «él era el Mesías» difícilmente viene de Josefo [41].

La versión eslava dice que los judíos compraron a Pilato por treinta talentos para que condenara a Jesús. Jesús mismo no habría accedido al deseo de sus discípulos de que conquistara Jerusalén no por la fuerza, sino por el poder de su palabra [42].

Vitelio en Judea (AJ XVIII, 85-126)

Lucio Vitelio, el padre del futuro emperador Aulo Vitelio, fue gobernador de Siria entre los años 35 a 39 (?) d. C. [43] De él dice Tácito que gobernó las provincias con la virtud de los antiguos (*Annales* VI, 32). Es inexplicable que Josefo no lo mencione en BJ; Vitelio fue ciertamente uno de los magistrados romanos que dejó excelente recuerdo por su rectitud, su justicia y su respeto por las tradiciones judías. Quizá Josefo no lo mencionó en BJ por razones políticas, ya que Aulo Vitelio fue enemigo político de los

[41] Véase L. H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (Berlín 1984) 679-703.

[42] *La Prise de Jérusalem de Josèphe le Juif* I. Traduc. francesa de Pierre Pascal (París 1934) 151.

[43] E. Schürer, *Historia del pueblo judío* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 345-346.

Flavios, o quizá porque Vitelio, como Quirino, tuvieron una vejez deplorable (*Annales* III, 48; IV, 32).

1) Lucio Vitelio destituye a Pilato (AJ XVIII, 85-89).

Los samaritanos esperaban la venida del profeta prometido en Dt 18,15.18; según una tradición, él descubriría los utensilios del templo sepultados en el monte Garizín. Hacia el año 35 d. C., un pretendido profeta convoca a los samaritanos en el pueblo de Tirana para subir al Garizín y realizar esta profecía. Pilato entonces se interpone en el camino con un poderoso ejército y disuelve la reunión por la fuerza de las armas. Unos samaritanos son muertos, otros huyen, otros son hechos prisioneros, y de éstos son ejecutados los más notables. El consejo de los samaritanos se queja ante Vitelio haciéndole presente que los samaritanos en ningún momento se habían rebelado contra Roma. Entonces Vitelio le ordena a Pilato presentarse inmediatamente ante el emperador a responder de esta acusación.

Este episodio muestra que, en esta época, el entusiasmo religioso, muy probablemente mesiánico, no fue considerado por Vitelio como sospechoso de rebelión contra Roma.

2) Condescendencia de Vitelio con los judíos (AJ XVIII, 90-96).

Sube luego Vitelio a Jerusalén en la Pascua del 36 d. C.; exime a los jerosolimitanos del impuesto sobre las ventas agrícolas y les devuelve a los sacerdotes los ornamentos del sumo sacerdote para que los custodien ellos mismos en el templo, como había sido costumbre. Estas concesiones tuvieron que afianzar el clima de mutua comprensión entre judíos y romanos.

3) Vitelio se entrevista con Artabano III, rey de los partos (AJ XVIII, 96-105) [44].

La primera época de las relaciones entre romanos y partos estuvieron basadas en la pretendida prepotencia romana. Los tratados firmados en el 69 y en el 66 a. C., que eran de suyo tratados internacionales entre dos Estados iguales, los juzgaban los romanos como

[44] Todo lo pertinente a las relaciones romano-partas que expongo en este párrafo está tomado de K. H. Ziegler, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich* (Wiesbaden 1964). Las citas siguientes se refieren a esta obra.

tratados con Estados vasallos que se podían desconocer cuando la oportunidad lo pedía. Desde el ataque ilegal de Craso, en el año 54 antes de Cristo, estaban las dos potencias en estado de guerra no declarada. La vergonzosa derrota que sufrieron las legiones romanas comandadas por Craso en el año 53 a. C. en Carras; luego, la intervención de los partos en Siria, que culminó con la proclamación de Antígono, rey independiente de *Judea*, en el año 40 a. C., y la fracasada expedición contra los partos emprendida por Antonio en el 36 a. C., son los hechos salientes de esta primera etapa [45].

Augusto cambió de política. En el año 20 a. C. hizo un tratado de paz con Fraates IV que puso fin al estado de guerra latente, y en el 20 a. C. reconocieron los romanos como frontera definitiva el Éufrates [46]. Sin embargo, hacia el año 1 d. C. la situación empeoró de tal manera, que se creía cercana una guerra entre romanos y partos [47]. En una entrevista entre Cayo César con Fraates V reconoció Roma al rey persa su soberanía sin limitación alguna [48]. En el año 12 vino a ser rey Artabano III [49], pero no se llegó a un tratado entre los romanos y los partos sino hasta el año 18/19 después de Cristo [50]. Del año 20 al 35 las relaciones fueron excelentes. En el año 35 murió el rey Artaxes de Armenia y Artabanos III impuso como rey a su propio hijo Arsakes, pero una parte de los partos nobles, con la ayuda de Roma, impuso como rey de Armenia a Fraates, hijo del rey difunto; las intrigas de Tiberio no pararon allí; Roma pretendió imponer como rey de Persia a Tiridates, nieto de Fraates IV, pero Artabano III encontró el apoyo de los nobles de su nación.

Tiberio había cometido un grave error; por eso le ordenó a Vitelio en la primavera del 37 d. C. que se entrevistara personalmente con Artabano III para buscar la paz. Por el tratado celebrado entonces, los persas renuncian a sus pretensiones sobre Armenia, pero Roma le reconoce al rey parto su completa soberanía [51]. Este tratado tiene, pues, una gran importancia en las relaciones entre romanos y partos y tuvo que servir para desanimar a los judíos extremistas que buscaban un enfrentamiento violento contra Roma.

[45] Ziegler, pp. 20-44.
[46] Ziegler, p. 48.
[47] Ziegler, p. 53.
[48] Ziegler, p. 54.
[49] Ziegler, p. 57.
[50] Ziegler, p. 59.
[51] Ziegler, pp. 57-64.

4) Vitelio recibe orden de apoyar a Herodes Antipas (AJ XVIII, 109-125).

Josefo comienza por informarnos de las dificultades de Antipas: el amor a Herodías, la esposa de su hermano, fue la causa de su ruina. Herodes Antipas se había casado con una hija de Aretas, el rey de los nabateos, y tal matrimonio equivalía a un tratado de amistad entre los dos pueblos [52]. Pero luego se enamoró locamente de Herodías; se divorció de la princesa nabatea para casarse con Herodías. Este matrimonio con la mujer del hermano era una clara transgresión de Lv 18,16; 20,21 [53]; por otra parte, era una afrenta a Aretas. Éste, enfurecido, le declaró la guerra y le infligió una derrota vergonzosa (AJ XVIII, 114).

Muchos judíos vieron en esto un castigo del cielo por la muerte de Juan Bautista. Aquí hace Josefo una digresión sobre el Bautista (AJ XVIII, 116-119). H. W. Hoehner ha estudiado ampliamente la narración de Josefo comparándola con la de los evangelios [54]. Josefo afirma que Juan era un justo que exhortaba a la piedad para con Dios y a la justicia para con los hombres, e invitaba a recibir el bautismo como símbolo de la consagración del cuerpo. Las gentes, conmovidas profundamente, lo seguían [55]. Herodes entonces, temiendo que esto pudiera terminar en una rebelión, resolvió eliminarlo (AJ XVIII, 118).

El problema matrimonial de Herodes era un asunto religioso y político a un mismo tiempo. El Bautista, que reprochaba a Herodes ese matrimonio por el aspecto religioso, alineaba a los judíos con los nabateos, que se lo reprochaban por el aspecto político. Pero esto no quiere decir que Juan predicara directamente la rebelión ni la violencia [56]. Los evangelios atribuyen la muerte del Bautista al odio de Herodías, lo que cuadra muy bien con el carácter de esta mujer, que dominaba al débil Antipas, como aparece claramente en AJ XVIII, 240-252.

Herodes Antipas fue vencido por Aretas, y su ejército fue destrozado por los árabes. Entonces Tiberio ordenó a Vitelio salir en defensa del rey judío (AJ XVIII, 115). Vitelio mostró una vez más su delicadeza para con los judíos: ordenó a sus tropas dar un rodeo para evitar atravesar la *Judea* con las imágenes que llevaban mu-

[52] H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge 1972) 143.
[53] *Ibíd.*, p. 137, nota 4; p. 139, nota 1.
[54] *Ibíd.*, pp. 110-171.
[55] Véase L. H. Feldman, *Josephus* IX (Londres 1969) 83, nota *f*.
[56] Véase H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge 1972) 136-145.

chos de los estandartes militares (AJ XVIII, 121). Mientras tanto, él, con su comitiva, subió a Jerusalén (AJ XVIII, 122) [57]. Estando allí recibió la noticia de la muerte de Tiberio y se volvió a Antioquía.

El proceder de Vitelio tuvo que afianzar el ambiente pacífico entre judíos y romanos.

Después de narrar esto, hace Josefo una larga digresión sobre los descendientes de Herodes I; trata particularmente de Agripa I, que se distinguió desde joven por sus extravagantes despilfarros (AJ XVIII, 127-252). Pero su amistad con Calígula le valió para que éste le diera la tetrarquía de Herodes Antipas (AJ XVIII, 252-256).

EL INTENTO SACRILEGO DE CALIGULA

Ordena erigir su estatua en el templo de Jerusalén (BJ II, 184-203; AJ XVIII, 257-309)

Este episodio es una excepcional piedra de toque para analizar la actitud de *Judea* hacia Roma en este período.

A más de las dos narraciones paralelas de Josefo poseemos el amplio relato de Filón en su *Legatio ad Caium,* que estudiaremos después. He aquí los temas tratados en las tres narraciones.

BJ II	*AJ XVIII*	*Legatio*	
—	257-260	—	Desórdenes en Alejandría
—	—	199-202	Desórdenes en Yamnia
184-187	261-262	203-221	Orden de Calígula
192-201	263-286	222-242	Reacción judía
202	287-288	243-253	Petronio escribe a Calígula
203	—	254-260	Calígula insiste
—	289-299	261-329	Interviene Agripa I
—	300-304	330-348	Actitud ambigua de Calígula
—	—	349-373	Audiencia a la embajada judía de Alejandría
203	305-309	—	Muerte de Calígula

[57] La cronología de las visitas de Vitelio a Jerusalén es discutida; véase H. W. Hoehner, *op. cit.*, pp. 313-316, y Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 171, nota 93, y 173, nota 97.

Josefo y Filón difieren en la cronología; la diferencia fundamental está en que mientras Josefo afirma que las manifestaciones de los judíos ante Petronio tuvieron lugar en la época de las siembras (BJ II, 200; AJ XVIII, 274), Filón dice que fueron en la época de la cosecha (Leg. 249). Mary Smallwood ha reexaminado este problema y su estudio ha sido muy bien recibido [58]. Según esta autora, que prefiere la cronología de Filón, los acontecimientos se habrían desarrollado así [59]:

Invierno 39/40.	Desórdenes en Yamnia entre judíos y griegos (Leg. 199-202).
Marzo 40 o antes.	Capito informa a Calígula. Éste ordena a Petronio erigir su estatua en el templo (Leg. 203-207; BJ II, 185; AJ XVIII, 261).
Abril 40.	Petronio recibe la orden, ordena construir la estatua (Leg. 209-222), informa al César e informa a los líderes judíos (Leg. 222-224; BJ II, 186-187; AJ XVIII, 262).
Fines de mayo.	Calígula vuelve de su expedición a Galia y a Germania.
Junio/agosto.	Calígula recibe a los embajadores judíos en Campania. Allí conocen ellos la orden del emperador (Leg. 185-206).
Mayo/junio.	Demostraciones judías en Tolemaida y Tiberíades inducen a Petronio a escribir a Calígula (Leg. 225-254; BJ II, 192-202; AJ XVIII, 263-288).
Julio/agosto.	Calígula contesta a Petronio urgiéndole a cumplir la orden dada (Leg. 254-260). Agripa II llega a Italia (Leg. 261).
Agosto/sept.	Petronio recibe la carta de Roma y se traslada a Tolemaida.
31 agosto.	Calígula recibe la «ovación» (Suetonio Gaius, 49,2).
Sept. o después.	Agripa II logra que Calígula revoque la orden (Leg. 261-333; AJ XVIII, 289-301).
Oct. o después.	Petronio recibe la contraorden y regresa a Antioquía.
24 enero 41.	Asesinato de Calígula.

[58] Véase A. Pelletier, *Legatio ad Caium* (París 1972) 29-30.
[59] *The Chronology of Gaius attempt to desecrate the Temple:* «Latomus» 16 (1957) 1-17.

Tres son las razones principales que Smallwood aduce en favor de su opinión: *a)* Filón era contemporáneo de los hechos; *b)* Josefo trae elementos legendarios, y *c)* AJ se contradice [60]. Además, en cuanto al motivo que llevó a Calígula a dar tal orden, es más aceptable la versión de Filón: BJ II, 184-185, da como motivo la locura de Calígula de creerse dios; AJ XVIII, 257-261, echa toda la culpa a Apión, el jefe de la delegación que los griegos de Alejandría enviaron a Roma. Filón, en cambio, cuenta cómo los judíos de Yamnia derribaron el altar que los griegos residentes allí habían erigido en honor de Calígula; éste, enfurecido, ordena levantar una colosal estatua suya en el templo de Jerusalén para castigar el atrevimiento de los judíos [61].

La orden de Calígula fue el mayor desafío que un emperador romano podía hacer a la conciencia religiosa judía. Esta orden es la polarización de un antagonismo secular entre dos religiones, dos culturas, dos pueblos. Los judíos no podían aceptarla en manera alguna. Estaba de por medio su identidad religiosa y nacional. Por eso es de una significación excepcional la manera como reaccionaron los judíos ante el afrentoso ultraje que les hacía el César romano.

Josefo describe la reacción de los judíos en estos términos:

BJ II:	AJ XVIII:
192: Los judíos, pues, se precipitaron con mujeres y niños a la llanura de Tolemaida a suplicar a Petronio en favor de sus leyes patrias, en primer lugar, y, luego, en interés propio.	263. Muchas decenas de miles de judíos se presentaron ante Petronio en Tolemaida a suplicarle que no les obligara a violar la ley de sus padres. 264. «Si de todas maneras persistes en traer la estatua y erigirla, danos muerte primero a nosotros y luego ejecuta la orden que has recibido, pues no podemos vivir contemplando lo que está prohibido por la autoridad de nuestro legislador y de nuestros antepasados, que han decretado eso por amor a la virtud». 265. Petronio les contestó encolerizado: «Si yo fuera el emperador, que ha decidido esto por su propia voluntad, sería justo lo que me decís; pero el hecho es que yo soy un simple enviado del César, que está obligado de todas maneras a cumplir sus órdenes. La desobediencia me acarrearía un castigo inexorable».

[60] M. Smallwood, *art. cit.*, p. 6.
[61] *Ibid.*, pp. 7-16.

266. «Como tú, Petronio, piensas no desobedecer las órdenes de Calígula —dijeron los judíos—, así tampoco nosotros no vamos a desobedecer las prescripciones de nuestra ley. Confiados en Dios y animados por la virtud y los sufrimientos de nuestros antepasados, hemos permanecido fieles a nuestra ley hasta el día de hoy; no vamos a ser tan perversos que, por temor a la muerte, violemos las prescripciones que Dios nos ha dado para nuestro bien.
267. Sufriremos todo lo que nos sobrevenga por guardar las leyes de nuestros antepasados; desafiaremos todos los peligros, confiados en que saldremos vencedores, porque Dios estará con nosotros si arrostramos el peligro por su honor. La fortuna cambia.
268. Si te obedecemos, seríamos considerados como cobardes; ésa sería la única explicación de nuestra prevaricación; al mismo tiempo incurriríamos en la ira de Dios, que aun a tus ojos es más poderoso que Calígula».

Analizando los dos relatos, salta a la vista:

a) El pueblo judío actúa unánimemente, a pesar de su enorme número; no aparece ningún grupo extremista que rompiera tal unanimidad, no se mencionan ni los «zelotas», ni los «sicarios», ni los «bandoleros», ni la «cuarta secta»; si había alguna ocasión en la que esos grupos extremistas se deberían hacer sentir era precisamente cuando el César romano hizo la mayor ofensa al pueblo judío. No intervienen en nada, señal de que no existen.

b) El objetivo de la manifestación es pedir que se respete la ley, rogar que no erija la estatua de Calígula en el templo de Jerusalén, porque esto sería una horrenda transgresión de la ley. Aquí no mencionan siquiera los judíos la independencia nacional. Con su conducta de ir hasta Cesarea a suplicar al magistrado romano y persistir en esa actitud de súplica están reconociendo implícitamente la autoridad romana.

c) Los medios que utilizan son medios pacíficos: van con mujeres y niños a Tolemaida, donde los espera Petronio con todo su ejército. Si su intención fuera hacerse justicia por sus manos, o acudir a medios violentos, se habrían fortificado en Jerusalén para resistir con las armas cuando los romanos quisieran consumar la profanación del templo.

Aquí, como cuando Pilato introdujo imágenes en Jerusalén, su lema es *morir antes que permitir que la ley sea violada*. Es una actitud resuelta, categórica, llevada al heroísmo, pero no violenta.

Petronio convoca nuevamente a los judíos en Tiberíades. He aquí la narración de esta segunda entrevista:

BJ II:	AJ XVIII:
195. Los judíos alegaban la ley y las costumbres ancestrales y pensaban que si estaba prohibido erigir una imagen de Dios, con mayor razón la de un hombre, y eso no sólo en el templo, sino en cualquier sitio del país.	270. Los judíos consideraban el riesgo que era hacer la guerra a los romanos, pero juzgaban que era un peligro inmensamente mayor aún el peligro de violar la ley de Dios. Varias decenas de miles fueron otra vez a Petronio, a la sazón en Tiberíades. 271. Le suplicaban que de ninguna manera los pusiera en tal necesidad y que no fuera a profanar la Ciudad Santa con la erección de la estatua.
Petronio les respondió: «Yo debo observar la ley de mi superior; si la violo por atención a vosotros, pereceré justamente. Quien os hace la guerra es mi superior, no yo; tanto vosotros como yo somos súbditos». 196. A esto proclamaba todo el pueblo a gritos que estaba listo a padecer todo lo imaginable por la ley.	
Petronio acalló el clamor diciendo: 197. «¿Vais a hacer la guerra al César?». Los judíos respondieron que ellos sacrificaban dos veces al día por el César y por el pueblo romano; pero que si quería colocar la estatua tendría que sacrificar primero a todo el pueblo judío. Se	«¿Vais a hacer la guerra al César —les dijo Petronio—, sin tener en cuenta su poderío y vuestra debilidad?». «No vamos a hacer la guerra de ninguna manera —decían—, pero moriremos antes que transgredir nuestra ley». Cayendo rostro en tierra, presentaban sus gargantas, diciendo

presentaban así listos al sacrificio junto con sus mujeres y sus niños.

198. Estas palabras llenaron a Petronio de admiración y de piedad ante el espectáculo de la incomparable devoción de ese pueblo por su religión y su firme determinación de ir a la muerte. Los despidió sin decidir nada.
199. Petronio se dedicó entonces a reunirse privadamente con un gran número de aristócratas judíos, que alternaba con reuniones públicas con la multitud. Recurría a las exhortaciones, a los consejos y, sobre todo, a las amenazas, haciéndoles ver el poderío de Roma, la cólera de Calígula y la necesidad en que lo habían puesto a él mismo las circunstancias.
200. Como veía que los judíos no cedían y que los campos iban a quedarse sin sembrar, porque ya se habían perdido cincuenta días del tiempo de las siembras, terminó por convocarlos y decirles: «Voy a correr el riesgo: O logro persuadir al César, con la ayuda de Dios, y entonces tendré la satisfacción de haberos salvado y de haberme salvado a mí mismo, o si él se encoleriza estoy listo a dar mi vida para salvar la vida de tantos».

que estaban listos a ser sacrificados.
272. Esto lo hicieron durante cuarenta días, descuidando además el trabajo del campo, pues era tiempo de siembras. Tan grande era su determinación de morir antes que ver erigida la estatua.

273. Tal era la situación cuando Aristóbulo, hermano del rey Agripa, Helcías el mayor y los miembros más importantes de la realeza, junto con los ciudadanos más notables, acudieron a Petronio para suplicarle,
274. que ya que él era testigo de la profunda piedad del pueblo, no los lanzara a la desesperación, sino que hiciera saber a Calígula la inquebrantable oposición de los judíos a la erección de la estatua; que no querían ir a cultivar los campos para manifestar su oposición; que no iban a hacer la guerra porque les era imposible, pero que estaban listos a morir antes que transgredir su ley; que si no sembraban iba a pulular el bandolerismo por no poder pagar los impuestos.
275. Quizá el César se dejara convencer en vez de decretar la exterminación del pueblo; pero que si persistía en la orden, en-

tonces le tocaba a Petronio proceder.
276. Las consideraciones de Aristóbulo y de su séquito convencieron a Petronio.
277. Además, él juzgaba imposible dar muerte a tantos miles de gentes por la locura del César y condenarse a eternos remordimientos. Pensó que era preferible escribir al César y soportar su cólera por no haber cumplido la orden.

En los dos relatos de las manifestaciones judías en Tiberíades aparece claro:

a) Que todo el pueblo, multitud y aristocracia, aparece unido; todos los estratos sociales obran de común acuerdo. Aquí no aparecen ni «zelotas», ni «sicarios», ni «bandoleros», ni «cuarta secta», ni ningún otro grupo extremista partidario de la violencia contra Roma. Es evidente que si tal grupo hubiera existido en esta época se hubiera hecho sentir en este momento tan crítico de la historia judía [62].

b) El objetivo de la manifestación es también claro: no van a pedir la independencia nacional ni la libertad, antes bien confiesan que ellos ofrecen diariamente sacrificios por el emperador; lo que piden es que no se dé cumplimiento a la orden de Calígula, porque eso sería una gravísima violación de la ley judía.

c) Los medios que utilizan son medios no violentos: la súplica razonada y pacífica. Su decisión es inquebrantable, pero para realizarla no acuden a la violencia. Su lema aquí es: primero morir antes que permitir la violación de la ley.

Anotemos de paso que la versión de Filón es más verosímil en varios aspectos: Petronio no escribe a Calígula para pedirle que revoque la orden (BJ II, 202; AJ XVIII, 275), cosa inaudita en un subalterno romano, sino para justificar su demora (Leg. 248); la respuesta de Calígula ordenando a Petronio el suicidio por su

[62] Aquí se habla de *posible futuro* «bandolerismo», pero no necesariamente político; véase R. A. Horsley, *Josephus and The Bandits:* JSJ 10 (1979) 59ss.

desobediencia (BJ II, 203; véase AJ XVIII, 303-304) es muy poco verosímil; aquí debe ser preferido Filón (Leg. 254-260); finalmente, sólo AJ XVIII, 289-302, y Leg. 261-329 mencionan la intervención de Agripa II. No se puede negar la historicidad de este hecho, pero sólo la muerte de Calígula resolvió el asunto [63].

No se puede encarecer suficientemente la nefasta influencia que tuvo el intento sacrílego de Calígula en las relaciones entre *Judea* y Roma. Este acontecimiento tuvo que cambiar fundamentalmente el ambiente de confianza y mutuo respeto que había caracterizado las relaciones desde la división de Judea. «Permanecía el temor de que cualquiera de los Césares ordenara algo semejante», dice Tácito (*Anales* XII, 54). Este hecho tuvo que convencer a muchos judíos, hasta entonces partidarios de la colaboración con Roma, de que el único camino para garantizar el respeto a la ley judía era la independencia nacional. El peso histórico del intento de Calígula es decisivo para entender las relaciones entre *Judea* y Roma en el siglo I d. C. [64] *Este episodio marca el fin de una época y el comienzo de una nueva completamente diferente.*

Judíos en Babilonia (AJ XVIII, 310-379)

Esta sección no tiene mayor interés para nuestra investigación. La primera parte nos sirve para conocer lo que era el «bandolerismo» en esa época. Los judíos Asileo y Anileo se hacen bandoleros (314-317) y se ponen al servicio de Artabano (325-331). La segunda nos muestra el ancestral antagonismo entre griegos y judíos (374-376).

JUDEA REUNIFICADA

Agripa I, encarcelado por Tiberio (BJ II, 180; AJ XVIII, 191), fue hecho rey por Calígula, quien le dio el territorio del difunto Filipo (BJ II, 181; AJ XVIII, 237); poco después le añadió el territorio de Herodes Antipas, que fue destituido y desterrado (BJ II, 183; AJ XVIII, 255).

Claudio, finalmente, le dio a Agripa I el territorio de la provincia romana de Judea (BJ II, 215; AJ XIX, 274), de modo que

[63] Sobre estos problemas, véase M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 174-180.

[64] Me parece muy justa la apreciación de Avi-Yona en *Palaestina,* en RE S-XIII (1973) col. 380.

el reino de Agripa I vino a tener la misma extensión que el de Herodes I.

Resumiendo el testimonio de Josefo sobre la *Judea* dividida, podemos manifestar al lector las siguientes conclusiones:

Durante el gobierno de Arquelao (BJ II, 111-116; AJ XVII, 339-355) las relaciones entre Judea y Roma se mueven en un ambiente conciliador y pacífico. Y, en relación con el primer apartado sobre la rebelión de Judas Galileo, es posible fijar los ochos puntos siguientes:

1) Josefo nos da dos versiones absolutamente incompatibles acerca de la rebelión y de la secta de Judas Galileo: BJ II, 117-118, y AJ XVIII, 1-10; 23-25. La versión que merece credibilidad histórica es únicamente la versión de AJ.

2) Según esa versión, la secta de Judas Galileo está profundamente enraizada en la tradición judía con los fariseos, tales como los presenta Josefo en AJ.

3) Pero la secta de Judas está también profundamente enraizada en la tradición judía por lo que le es específico, es decir, por su amor a la libertad, puesto que Josefo caracteriza en AJ también la lucha macabea como lucha por la libertad.

4) Josefo dice explícitamente que la secta de Judas Galileo tuvo dos efectos: uno inmediato, los desórdenes que tuvieron lugar en la época de la rebelión, y otro a largo plazo; el tiempo en que ocurrieron estos desórdenes posteriores está también insinuado por Josefo como acaecidos a partir del año 44 d. C. y, sobre todo, después del 66 d. C. Entre esas dos fechas, es decir, entre el momento de la rebelión y la aparición de estos desórdenes tardíos supone Josefo una época pacífica.

5) No hay razón alguna para corregir a Josefo, que afirma que el nombre de «celosos» (o, como se dice impropiamente, de «zelotas») se lo dio exclusivamente el grupo rebelde más pequeño a partir del año 66, y no todos los rebeldes.

6) Según Josefo, la rebelión de Judas Galileo fue ocasionada por el censo de Quirino, que tuvo lugar en el año 6 d. C. Pero muchos estudiosos modernos, más sensibles a los argumentos de la crítica literaria e histórica, opinan que, en realidad, ese censo comenzó mucho antes, en los últimos años del gobierno de Herodes;

esta opinión debe tenerse en cuenta, aunque nuestra argumentación no se basa en ella.

7) Judas Galileo proclamó claramente la guerra santa contra Roma para recuperar la libertad de Judea.

8) Josefo, que es un aristócrata, hace ver que la «locura» de Judas Galileo se apoderó, bajo el gobierno de Gesio Floro, de los jóvenes aristócratas, que declararon la guerra contra Roma.

En cuanto al desarrollo posterior de las relaciones entre Judea y Roma hasta el año 41 d. C. —objeto de nuestro segundo apartado—, podemos asegurar que, según Josefo, los gobiernos de Herodes Antipas y de Filipo muestran una situación cuyo propósito era prestigiar a los gobernantes y satisfacer a los súbditos.

El gobierno de Coponio, tal como aparece en AJ XVIII, 29-30, hace ver el ambiente pacifista de la época. Hemos descartado la versión de BJ II, 117-118, acerca del gobierno de Coponio. La historia de los partos (AJ XVIII, 39-54) sólo podía desanimar cualquier conato de insurrección contra Roma.

Durante el mandato de Poncio Pilato, el más importante para nuestra investigación, acaecieron dos episodios de grave tensión entre el prefecto romano y los judíos. La reacción judía está caracterizada en ambos momentos y, lo que es muy de notar, en ambas versiones como la resistencia a una medida concreta del magistrado romano, pero no como pretensión de recuperar la libertad de la nación. Ni acuden a medios violentos ni aparecen grupos revolucionarios. Es cierto que la reacción judía en el primer episodio fue más ordenada y respetuosa; pero en el segundo, los judíos no hicieron violencia, sino que la padecieron.

El testimonio de Josefo sobre Jesús es sustancialmente auténtico, pero ha sido modificado por mano cristiana; como no se puede hoy establecer con certeza lo que corresponde a cada uno de estos estratos, difícilmente puede aducirse como testimonio en pro o en contra del problema que estamos estudiando.

La conducta conciliadora del gobernador de Siria, Vitelio, tuvo que afianzar el clima de mutuo respeto y confianza en las relaciones entre Judea y Roma. La destitución de Pilato hace ver que la manifestación mesiánica de los samaritanos no despertó ninguna sospecha de insurrección en el gobernador romano. La condescendencia de Vitelio contribuyó ciertamente a las buenas relaciones. Las dificultades que tuvo Herodes Antipas vinieron de fuera, de su suegro árabe, no de los judíos.

El intento sacrílego de Calígula fue el mayor desafío que un emperador podía hacer a la conciencia judía. Sin embargo, los judíos reaccionaron con una actitud heroicamente pacifista; así lo atestigua Josefo en ambas narraciones, BJ y AJ. Este episodio hace ver lo profundamente arraigada que estaba en el pueblo judío su actitud conciliadora y pacífica hacia Roma. Pero el intento de Calígula terminó con el ambiente de mutuo respeto y comprensión en el que los judíos habían vivido en la época de la *Judea* dividida. El mal que causó Calígula a las buenas relaciones entre *Judea* y Roma fue irreparable.

CAPITULO III

BANDOLEROS, SICARIOS Y CELOSOS EN LAS OBRAS DE FLAVIO JOSEFO

Muchos investigadores modernos opinan que las palabras bandolero, sicario y zelota designan siempre en la época de Jesús a los miembros del movimiento de liberación judío.

Así, no pocos creen que los bandoleros o ladrones crucificados junto a Jesús (Mt 27,38; Mc 15,27) eran dos miembros del partido judío revolucionario, o que Barrabás (Jn 18,40) era también un revolucionario, al igual que Simón el zelota, discípulo de Jesús (Lc 6,15; Hch 1,13), y arguyen diciendo que tal es la significación que tienen tales palabras en las obras de Flavio Josefo.

Nuestro estudio en este capítulo se limita a analizar todos los lugares en las obras de Flavio Josefo donde aparece una de estas palabras para ver si esa opinión tiene fundamento o no.

Las palabras que vamos a estudiar corresponden a las siguientes:

Bandolero, jefe bandolero: ληστής, ἀρχιληστής.
Sicario: σικάριος.
Zelota, o mejor celoso: ζηλωτής.

Algunos argumentan a base de una sola palabra, sin considerar ni el contexto literario ni su situación histórica. Así, por ejemplo, para estudiar el movimiento de liberación judío, dicen, basta con ver dónde Josefo usa una de estas palabras. Si tal método fuera correcto, habría sido muy fácil probar que la época de Jesús fue una época pacífica; sería suficiente con comprobar, por medio de las concordancias, que en toda la época de la *Judea* dividida de todas esas palabras sólo una vez encontramos la de «bandolero» en un contexto que hace ver que se trata de bandolero común. Aquí pretendo refutar dicho método.

El cuadro siguiente comprende todos los lugares de las obras de Flavio Josefo donde aparecen estas dos palabras, menos en AJ IX, 183[1].

Los lugares subrayados son aquellos en los que, según lo expuesto a continuación, estas palabras designan a un judío partidario de la violencia contra Roma.

Lucha judía por la libertad: del 63 al 37 a. C.

a) 47: BJ I, 204, 204; AJ XIV, 159, 159.
b) 38: BJ I, 304; AJ XIV, 415, 421, 424.

Reinado de Herodes I: del 37 al 4 a. C.

c) 20: BJ I, 398, 399.
d) 9?: AJ XVI, 274, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 291, 347, 347.
e) 4: BJ II, 56, *57;* AJ XVII, 271.

Judea dividida: del 4 a. C. al 41 d. C.

f) BJ II, 125.

Reinado de Agripa I: del 41 al 44 d. C.

Procura romana: del 44 al 66 d. C.

g) 44-46: AJ XX, 5.
h) 48-52: BJ II, *228, 229;* AJ XX, 121, 124.
i) 52-60: BJ II, 253, 253, 254; AJ XX, 161, 161, 163, 163, 165, *167, 172.*
j) 60-62: BJ II, 271; AJ XX, 185, 186.
k) 62-64: BJ II, 275; AJ XX, 210, 215.
l) 64-66: AJ XX, 255, 256. (Fin de AJ).

Guerra contra Roma: del 66 al 74 d. C.

m) 66: BJ II, *425, 431, 434, 441, 541.*
n) 66/67: BJ II, *587, 593, 593, 653; Vita, 28, 46, 47,* 77, 105, 106, 145, *175, 206.*
o) 68/69: BJ IV, *135, 138, 199, 242, 244, 409, 504, 510, 555.*
p) 70: BJ V, *30, 421, 448, 515, 524, 546.*
BJ VI, *123, 129, 195, 324, 363.*

[1] AJ IX, 183, es de la época del profeta Eliseo, por eso es el único lugar que no aparece en el cuadro, pues son asesinos comunes.

Invasión romana: del 63 al 37 a. C.

Durante estos veintiséis años, los judíos viven en estado de guerra civil. Precisamente los romanos aprovecharon las disensiones internas judías para intervenir y conquistar *Judea.* De parte judía, los protagonistas son, de un lado, Aristóbulo II y sus hijos Alejandro y Antígono; del otro, el débil e inepto Hircano II, que es juguete del idumeo Antípater y los hijos de éste, particularmente Herodes; los romanos se pusieron de parte de Hircano II, que era el que mejor podía servir a los intereses del Imperio.

La resistencia de los partidarios de Aristóbulo contra Hircano II y contra Roma tuvo una primera época de lucha armada contra Pompeyo, y luego de una pausa bajo el gobierno de César, volvió a enardecerse contra Antonio.

a) *El jefe bandolero Ezequías* (BJ I, 204-215; AJ XIV, 158-184).

El episodio tiene lugar hacia el año 47 a. C.[3] César, que al principio se había mostrado favorable al partido de Aristóbulo II por razones políticas (BJ I, 183; AJ XIV, 123), entrega el poder al idumeo Antípater (BJ I, 199-200; AJ XIV, 143). Antípater proclama su programa de gobierno, que no deja nada que desear en cuanto a la claridad: proteger a los partidarios de Hircano II y de Roma, luchar despiadadamente contra los enemigos de Roma (BJ I, 201-202; AJ XIV, 156-157). Luego nombra a Herodes gobernador de Galilea. Herodes sabe que el jefe bandolero Ezequías saqueaba las regiones fronterizas con Siria; se apodera de él y de su banda y les da muerte. El hecho es alabado por los sirios, pero Herodes es llamado a Jerusalén a responder por esas ejecuciones. Cuando Herodes estaba a punto de ser condenado por el sanedrín, Hircano II le facilita la fuga y Herodes se refugia en Siria bajo el amparo del gobernador Sexto César.

¿Eran Ezequías y los suyos bandoleros comunes o judíos que luchaban por la liberación de su país? Me parece que lo más probable es que fuesen bandoleros comunes, nada más; así pienso

[2] Sobre esto, véase el artículo de R. A. Horsley *Josephus and the Bandits:* JSJ 10 (1979) 37-63.
[3] E. Schürer, *Historia del pueblo judío* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 361-362.

contra un gran número de estudiosos que consideran a Ezequías como al precursor del movimiento judío de liberación [4]. Me resulta muy difícil pensar que Hircano II, que era un juguete en manos de los romanos, o que los sanedritas, que estaban en Jerusalén, que eran todos partidarios de Hircano II (los partidarios de Aristóbulo y de Antígono estaban en el campo de batalla), hubieran llamado a juicio a Herodes porque éste había dado muerte a enemigos de Roma que eran por eso enemigos suyos. En cambio, es más fácil pensar que los sanedritas, que comenzaban a darse cuenta de la tendencia absolutista de Herodes, hubieran querido defender la jurisdicción del sanedrín llamándolo a juicio por haber dado muerte a unos bandoleros comunes sin juicio previo.

b) *Los bandoleros de Arbela* (BJ I, 304-313; AJ XIX, 414-430).

El episodio tiene lugar hacia el año 38 a. C. [5], cuando Herodes I, recién nombrado rey de los judíos, lucha contra Antígono por reconquistar la *Judea.* Herodes toma Séforis, la capital de Galilea; los rebeldes huyen; sólo permanecen en las cercanías unos bandoleros, que se refugian en las cuevas de Arbela. Herodes los ataca, pero éstos prefieren quitarse la vida antes que caer en sus manos (BJ I, 304-313; AJ XIV, 414-430). Pero, destruidos estos bandoleros, no por eso cesó la oposición judía en Galilea; todo lo contrario: los rebeldes dieron muerte al general Tolomeo, dejado allí por Herodes para mantener el orden. Herodes tuvo que comenzar de nuevo una campaña de pacificación (BJ I, 314-316; AJ XIV, 431-433). No hay nada que haga pensar que estos bandoleros de Arbela fueran luchadores por la libertad; pero en el caso de que lo hubieran sido, son un episodio insignificante dentro de la larga campaña que tuvo que sostener Herodes para reconquistar *Judea.*

De estos dos episodios de bandolerismo que tuvieron lugar en la época de la invasión romana hay que decir: *a)* no es lo más probable que se trate de judíos que luchan por la libertad de la nación, y *b)* aun en el caso de que lo fueran, son episodios insignificantes en la lucha judía por la libertad protagonizada por Aristóbulo II, Alejandro, Antígono y sus partidarios, cuyas grandes hazañas son la defensa del templo en el 63 a. C., las diversas batallas después y, sobre todo, la heroica defensa de Jerusalén el año 37 a. C. A ninguno de éstos le da Josefo el nombre de bandolero. Por el contrario, Antígono fue honrado por el mismo Senado romano con el título de *enemigo de Roma* (BJ I, 284; AJ XIV, 384). Tenemos todo el derecho de pensar que los romanos sabían bien quiénes eran sus verdaderos enemigos.

[4] M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden 1976) 319-324.
[5] E. Schürer, *op. cit.*, pp. 368-369.

Reinado de Herodes I: del 37 al 4 a. C.

c) *Los bandoleros amparados por Zenodoro* (BJ I, 398-400; AJ XV, 344-364).

El episodio tuvo lugar hacia el año 20. Josefo dice expresamente que estos bandoleros eran los mismos que los del episodio siguiente (AJ XVI, 271), que ciertamente no son bandoleros políticos.

d) *Los bandoleros de la Traconítide* (AJ XVI, 271-299; 335-355).

Esta historia tan desfavorable a Herodes aparece sólo en AJ. El episodio tuvo lugar hacia el año 9 a. C. [6] Los habitantes de la Traconítide, es decir, los protagonistas del episodio anterior (BJ I, 398; AJ XV, 345), aprovechando la ausencia de Herodes I, vuelven al bandolerismo atacando a sus vecinos de *Judea* y de la Cele-Siria (AJ XVI, 275). Son perseguidos por el ejército de Herodes I, y entonces se refugian en el reino nabateo de Obodas, donde Sileo, el primer ministro, resentido porque Herodes I no le había dejado casarse con su hermana Salomé (AJ XVI, 275), los ampara. Herodes, al volver, emprende una expedición militar en el reino nabateo para hacerse pagar 60 talentos que le adeuda Obodas y para perseguir a los bandoleros. Entonces Sileo, a la sazón en Roma, acusa a Herodes ante Augusto (AJ XVI, 287). Augusto, enfurecido, le hace saber a Herodes «que si hasta ahora lo había tratado como a un amigo, en adelante lo tratará como a un súbdito» (AJ XVI, 290).

Sólo años más tarde, hacia el 7 a. C. [7], la habilidad diplomática de Nicolás de Damasco logró recuperar la gracia de Augusto para Herodes (AJ XVI, 335-355).

Estos bandoleros de la Traconítide ciertamente no son revolucionarios, enemigos de Roma, sino bandoleros comunes, porque es imposible que Sileo hubiera acusado a Herodes ante Augusto por

[6] *Ibíd.*, p. 420.
[7] *Ibíd.*

perseguir enemigos de Roma que él mismo amparaba; porque es imposible que el emperador, después de informarse, le hubiera quitado su amistad por perseguir enemigos de Roma; porque es imposible que en caso tan angustioso para Herodes, él o su enviado Nicolás de Damasco no hubieran alegado en su favor que se trataba de perseguir enemigos del Imperio.

e) *Los bandoleros a la muerte de Herodes I* (BJ II, 5-13; 39-65; AJ XVII, 206-218; 250-284).

Muerto Herodes I, estalló la rebelión generalizada en toda *Judea*. Lo importante es notar que no reciben el mote de bandoleros ni los que se rebelaron contra Arquelao (BJ II, 5-13; AJ XVII, 206-218), ni los que lo hicieron contra el magistrado romano Sabino (BJ II, 39-54; AJ XVII, 250-268), ni ninguno de los jefes rebeldes: ni Judas Galileo, el hijo de Ezequías, en cuyo caso afirma Josefo que Ezequías era jefe bondolero, pero ese calificativo no se lo da a Judas mismo (BJ II, 56; AJ XVII, 271-272). Tampoco Simón es llamado bandolero, solamente dice de él, BJ II, 57, que andaba con una horda de bandoleros, que en AJ XVII, 274, no reciben ese calificativo; tampoco Atrongues ni sus hermanos son llamados bandoleros.

Judea dividida: del 4 a. C. al 41 d. C.

f) *Descripción de los esenios* (BJ II, 119-161; AJ XVIII, 18-22).

Es muy significativo en toda la época de la *Judea* dividida que no aparezca la palabra bandolero en la doble narración de Josefo sino una vez (BJ II, 125), claramente en el sentido de bandolero común: Josefo nos dice que los esenios no llevaban nada en sus viajes, a excepción de armas para protegerse de los bandoleros. Imposible pensar que los miembros del movimiento de liberación fueran a atacar a un esenio, que eran el orgullo de la fe judía.

Procura romana: del 44 al 66 d. C.

Primer período: del 44 al 52 d. C.

Aparece ya el bandolerismo, pero no es fenómeno muy **difundido** y no se trata de bandoleros que luchen contra Roma.

g) *Bajo Cuspio Fado* (BJ II, 220; AJ XX, 1-14; 97-99).

Cuspio Fado ejecutó al bandolero Tolomeo, que había causado grandes males a los árabes y a los idumeos, pero no habla de oposición contra Roma (AJ XX, 5). En cambio, Teudas, que aparece como mesías y que fue eliminado inmisericordemente junto con sus seguidores, no es llamado bandolero (AJ XX, 97-99).

h) *Bajo Tiberio Alejandro* (BJ II, 220; AJ XX, 100-103).

Crucifica a Santiago y a Simón, hijos de Judas Galileo, que quizá eran revolucionarios; pero no son llamados así (AJ XX, 102).

i) *Bajo Ventido Cumano* (BJ II, 223-246; AJ XX, 103-136).

Aquí hay dos episodios muy explícitos: ataque al esclavo del emperador: BJ II, 28, atribuye el delito a bandoleros (BJ II, 228), por eso Cumano castiga a los judíos por no haber perseguido a los bandoleros (BJ II, 229). En cambio, AJ XX, 113, atribuye el ataque a judíos revolucionarios, por lo que Cumano apresa a los judíos más notables (AJ XX, 114).

Guerra entre judíos y samaritanos: BJ II, 235, mezcla bandoleros y rebeldes, todos luchan contra los samaritanos encabezados por el jefe bandolero Eleazar ben Dineo. AJ XX, 124, distingue muy bien entre bandoleros y rebeldes; éstos toman a su servicio al grupo bandolero encabezado por Eleazar ben Dineo. Al final del episodio BJ II, 238, dice que muchos judíos se entregaron al bandolerismo; en cambio, AJ XX, 124, anota que el pueblo se dispersó y que los bandoleros volvieron a sus guaridas.

Pero, nótese bien, aquí se trata de guerra de los judíos contra los samaritanos, no contra Roma. Antes bien, el mismo emperador Claudio falló en favor de los judíos, hizo ejecutar a tres de los más prominentes jefes samaritanos y desterró a Cumano; este episodio no tiene nada de oposición judía contra Roma (BJ II, 245-246; AJ XX, 134-136).

Segundo período: del 52 al 66 d. C.

A partir del gobierno de Félix, la situación se vuelve tremendamente revolucionaria y confusa; el bandolerismo se difunde pavorosamente y es muy difícil poder establecer siempre si se trata de bandoleros comunes, que buscan su medro personal, o de revolucionarios que luchan por la liberación de *Judea*.

j) *Bajo Antonio Félix* (BJ II, 247-270; AJ XX, 137-181).

BJ II, 253, 253, 254; AJ XX, 161, 161, dice que Félix crucificó bandoleros y apresó al jefe, Eleazar ben Dineo, y lo envió a Roma; quizá mereció este último la excepción de ser juzgado en Roma, ya que había sido favorecido en su lucha contra los samaritanos por el mismo Claudio, como vimos.

BJ II, 254; AJ XX, 163, 163, son bandoleros al servicio del gobernador romano Félix para asesinar al sumo sacerdote Jonatán, que lo criticaba.

BJ II, 254; AJ XX, 165, habla de bandoleros que aprovechan las fiestas para asesinar aun en el templo a sus enemigos.

AJ XX, 172, habla expresamente de bandoleros que incitan al pueblo contra Roma. Los de AJ XX, 167, podrían ser también enemigos de Roma.

En resumen: la narración es tan confusa como debió de ser la situación. Aquí hay bandoleros comunes que se ponen al servicio del mejor postor, bandoleros que asesinan a sus enemigos, pero también bandoleros que expresamente incitan a la rebelión contra Roma.

k) *Bajo Porcio Festo* (BJ II, 271; AJ XX, 182-196).

Festo heredó la situación creada por su antecesor.

BJ II, 271, reduce la actividad de este procurador a la lucha contra el bandolerismo. AJ XX, 185-186, habla de los sicarios, que asesinan impunemente en las grandes fiestas. Aquí no sabemos si se trata sólo de bandolerismo común o de rebeldes contra Roma.

l) *Bajo Lucio Albino* (BJ II, 272-276; AJ XX, 197-223).

BJ II, 275, insiste en la venalidad de Albino que da libertad a los bandoleros si le pueden pagar.

AJ XX, 210, corrige: se trata de que el influyente y rico sumo sacerdote Ananías, que compra la libertad de sicarios presos a cambio de que éstos le devuelvan empleados suyos que tienen secuestrados.

AJ XX, 215, termina diciendo que por culpa de Albino el país se llenó de bandoleros.

m) *Bajo Gesio Floro* (BJ II, 277-279; AJ XX, 252-258).

Floro compartía los despojos con los bandoleros (BJ II, 278; AJ II, 255). Eran tales las devastaciones que causaban, que la gente se veía obligada a abandonar el país (AJ XX, 256). No creo que estos bandoleros que compartían con el procurador romano fueran enemigos de Roma; eran bandoleros comunes.

Guerra contra Roma: del 66 al 74 d. C.

n) *Comienzo de la guerra contra Roma* (BJ II, 280-568).

Dos hechos simultáneos dieron comienzo a la guerra, según Josefo:

1) Fuera de Jerusalén: la toma de Masada (BJ II, 408).

2) En Jerusalén: la suspensión de sacrificios por Roma (BJ II, 409).

La toma de Masada fue obra de un grupo encabezado por Menahén, hijo de Judas Galileo; este grupo es caracterizado por Josefo como un grupo de bandoleros (BJ II, 434, 441, 653; *Vita,* 46, 47; BJ IV, 409, 504, 555).

La suspensión de sacrificios por Roma es obra de un notable aristócrata, Eleazar, hijo del famoso sumo sacerdote Ananías. Este Ananías nos es ya conocido como prototipo del rico sediento de dinero que extorsionaba a los pobres para comprar el favor de los poderosos (AJ XX, 205-207, 209-210, 213). La acción de Eleazar, el joven capitan del templo (BJ II, 409), es la culminación del proceso sedicioso, obra de jóvenes aristócratas, como hemos visto en el capítulo II, a quienes Josefo califica de sediciosos (en griego, *stasiastai)* o de revolucionarios (en griego, *neoterizontes)* o sus afines (véase BJ II, 289, 290, 290, 295, 320, 325, 325, 330, 406, 407, 410, 411, 417, 422, 423, 424). Tal sedición habría comenzado en Cesarea (BJ II, 284-292) y habría continuado en Jerusalén (BJ II, 325-332).

Dentro de Jerusalén, la gente estaba dividida: unos, partidarios de la paz y del entendimiento con Roma, entre los que estaría la mayoría de la aristocracia (véase BJ II, 411), y otros partidarios de la guerra, y entre estos últimos estaba, de una parte, el grupo aristócrata, encabezado por Eleazar y otros revolucionarios, que no sólo eran contrarios a Roma, sino también a los aristócratas.

El enfrentamiento de estos dos grupos rebeldes no podía tardar: pocos días después, nos dice Josefo, en la fiesta de la leña (BJ II, 425), entran los sicarios, que son bandoleros, en Jerusalén; las casas de Ananías, el sumo sacerdote, y los palacios de Agripa II y de Berenice son incendiados, lo mismo que los archivos, en particular los comprobantes de deudas. Los notables y los sumos sacerdotes se refugian en los sótanos, entre éstos, Ananías, el sumo sacerdote, y su hermano Ezequías (BJ II, 426-429).

Con la entrada de los «bandoleros» en Jerusalén, la revuelta contra Roma cobra mayor fuerza (BJ II, 431). Menahén viene, por fin, a convertirse en el jefe de los rebeldes dentro de la ciudad (BJ II, 434). La lucha entre los dos grupos llega al paroxismo: los «bandoleros» dan muerte al sumo sacerdote Ananías, padre del líder de los rebeldes aristócratas, y a su hermano, Ezequías (BJ II, 441). El contragolpe no se hace esperar: los partidarios de Eleazar dan muerte a Menahén cuando éste se dirigía a orar al templo (BJ II, 443-447). Los partidarios de Menahén que salen con vida huyen a Masada (BJ II, 447-449).

Así logra el grupo de los rebeldes aristócratas seguir dominando la rebelión en Jerusalén.

Después de la fracasada intervención de Cestio Galo (BJ II, 513-545) se organiza un gobierno aristócrata revolucionario (BJ II, 562-568).

Muerto Menahén, Josefo no vuelve a hablar de «bandoleros» sino una vez, cuando atacan a Cestio en Betorón, al huir éste hacia Siria (BJ II, 546).

En resumen: hay dos clases de rebeldes: los aristócratas de Jerusalén, que jamás son llamados «bandoleros», y los no aristócratas de fuera de la ciudad, que reciben de Josefo siempre el mote de «bandoleros».

o) *Josefo en Galilea* (BJ II, 569-III, 408; *Vita,* 28-411).

Esta parte del relato es muy instructivo en cuanto al uso de la palabra «bandolero» en las obras de Josefo. En él rebaja a la categoría de «bandoleros» en BJ a los rebeldes, que fueron enemigos políticos suyos, como Juan Giscala (BJ II, 587, 593, 593), pero Juan Giscala nunca es llamado bandolero en *Vita* (véase *Vita,* 43-45).

Los rebeldes de Masada son siempre bandoleros (BJ II, 653; *Vita,* 46-47).

Los bandoleros se venden al mejor postor: Josefo los toma como mercenarios para mantenerlos bajo su control *(Vita,* 77), pero también los romanófilos habitantes de Séforis contratan «bandoleros» para oponerlos a Josefo *(Vita,* 105-106).

Josefo repite aquí la diferencia entre rebeldes bandoleros y rebeldes que no lo son *(Vita,* 28, 145).

Finalmente, parece que Josefo llama bandoleros a los rebeldes enemigos suyos *(Vita,* 175, 206).

Es interesante notar que en BJ III, donde Josefo narra la oposición armada que los judíos rebeldes presentaron a la expedición pacificadora romana guiada por Vespasiano, no aparece ni una vez el nombre «bandolero».

p) *Situación en Jerusalén antes de la llegada de Tito* (BJ IV).

En Jerusalén hemos visto que eran dueños de la situación los aristócratas, de los cuales había partidarios de la guerra, sobre todo entre los jóvenes. El gobierno aristócrata revolucionario era más bien un gobierno de compromiso que no sabía bien lo que quería (véase BJ IV, 320-321). Pero dentro de Jerusalén existía también un grupo rebelde antiaristocrático sin mucha influencia.

Nueva oleada de «bandoleros» entra a Jerusalén

Huyendo de Vespasiano, llegan a Jerusalén el «bandolero» Juan de Giscala (BJ IV, 84, 97) y luego muchos otros jefes «bandoleros» (BJ IV, 135, 138).

Se entabla naturalmente la lucha entre los «bandoleros» y los sumos sacerdotes. Éstos azuzan al pueblo contra ellos. Piensan que es preciso eliminarlos (BJ IV, 199). Jesús, sumo sacerdote, acusa a los «bandoleros» de ser la causa de todos los desastres (BJ IV, 242, 244). Aquí menciona Josefo nuevamente a los «bandoleros» de Masada (BJ IV, 409 y 504).

Los sumos sacerdotes, que controlaban todavía la ciudad, resuelven hacer entrar a Simón bar Giora para combatir a los «celosos» (BJ IV, 573-576). Por eso parece anotar Josefo que los seguidores de Simón bar Giora eran de dos clases: «Su grupo estaba compuesto no sólo de esclavos y de bandoleros, sino también de no pocos ciudadanos que le obedecen como a un rey» (BJ IV, 510). Anota finalmente que las fortalezas de Maqueronte, Herodión y Masada están en poder de los bandoleros (BJ IV, 555).

q) *La «guerra de Tito»* (BJ V y VI).

Aquí, la palabra «bandolero» designa siempre rebelde contra Roma, pero no comprende a todos los rebeldes. Los «bandoleros» son la causa de todas las desgracias de la guerra. Entre éstos así llamados por Josefo, unos eran realmente bandoleros, pero parece que la mayoría, no. Es imposible distinguirlos con certeza en todos los casos.

Los «bandoleros» dan muerte a todos los pacifistas (BJ V, 30); los «bandoleros» son el azote del pueblo (BJ V, 421), asesinan mujeres y niños (BJ V, 448), son el terror de la ciudad (BJ V, 515), son fanáticos (BJ V, 524), enemigos personales de Josefo (BJ V, 546).

Los «bandoleros» son los culpables del incendio del templo (BJ VI, 123), enemigos suyos (BJ VI, 129), saquean a los moribundos (BJ VI, 195), no entran en razón (BJ VI, 324). Finalmente, los «bandoleros» fueron desalojados de la ciudad baja, que era el sector de la gente pobre (BJ VI, 363). Josefo insiste en distinguir entre «bandoleros» y sediciosos (BJ VI, 417).

En resumen, la palabra *lestés* aparece 78 veces en todas las obras de Josefo. Hay dos citas que no nos interesan: AJ IX, 183: bandoleros comunes de la época del profeta Eliseo, y AJ XIX, 94, que es una cita textualmente dudosa por tratar asuntos de Roma. La palabra *arjilestés* aparece 11 veces.

Según el análisis que acabo de hacer, las palabras *lestés, arjilestés* designan *48 veces bandoleros comunes no enemigos de Roma* y *39 veces judíos enemigos de Roma,* respectivamente.

El uso de estas palabras para indicar los enemigos de Roma predomina en la narración de la guerra (años 66 a 70). Después de la toma de Jerusalén ya no aparece; en el libro BJ VII no está ni una vez.

Su frecuencia, según las diversas épocas, es ésta:

Época	*Bandoleros comunes*	*Enemigos de Roma*
Invasión romana: 63-37 a.C.	8?	0?
Reinado de Herodes: 37-4 a.C.	14	0
Rebelión a su muerte: 4 a.C.	2	1
Judea dividida: 4 a.C. a 41 d.C.	1!	0
Reinado de Agripa	0	0
Procura romana: 44 a 66 d.C.	19?	4?
Guerra contra Roma: 66-70 d.C.	4	34
TOTAL	48	39

Este resultado no tiene en todos los casos el mismo grado de certeza, de acuerdo con lo expuesto en las páginas anteriores; pero el número total no varía fundamentalmente.

Es interesante notar que Josefo habla de «bandoleros» que se ponen al servicio de otros, bien de Roma (BJ II, 254; AJ XX, 163, 163; *Vita,* 105, 106) o de él mismo *(Vita,* 77). Insiste además en que entre los rebeldes contra Roma hay «bandoleros» y «sediciosos, revolucionarios», que no son bandoleros *(Vita,* 28, 145; BJ IV, 510; BJ VI, 417).

Hay que notar que en las dos primeras épocas no hay ni un sólo caso en el cual se pueda afirmar con certeza que «bandolero» signifique enemigo de Roma. Sobre todo, hay que notar que en la época de la *Judea* dividida no aparece la palabra sino una sola vez con el significado cierto de «bandolero común».

Finalmente hay que notar que en las narraciones de la guerra contra Tito (BJ V y VI) la palabra bandolero significa siempre enemigo de Roma, pero nunca comprende a todos los rebeldes.

Conclusión: la palabra «bandolero» y «jefe bandolero» en las obras de Josefo tiene un amplio espectro de significaciones: puede significar «bandolero común», lo que es más frecuente en las narraciones anteriores al año 66 d. C.; puede significar «bandoleros mercenarios»; puede significar enemigo de Roma, lo que sucede siempre del 66 al 70, pero aun en este caso, *nunca* significa a *todos* los rebeldes.

B) SICARIOS

Sicario es una palabra latina derivada de *sica,* un puñal corto, en forma de hoz, que usaban los pueblos de Tracia y del Ilirio. Los romanos consideraban la *sica* como el arma característica de bandidos y asesinos, de modo que sicario vino a significar tanto como «bandido», «asesino», como lo atestigua la *ley Cornelia sobre los sicarios,* que data del año 81 a. C.

Según la opinión común, sicario era uno de los nombres que se daba al movimiento judío de liberación del siglo I de nuestra era. En los últimos años varios autores sostienen que la palabra sicario no designa a todos los miembros del movimiento judío de liberación, sino exclusivamente al grupo fundado por Judas Galileo y luego dirigido por su hijo Menahén, reemplazado luego por Eleazar ben Jaír, de la misma familia [8].

Me parece, sin embargo, que hay que poner una cuestión todavía más fundamental, y es si la palabra sicario designaba sencillamente rebeldes contra Roma, sea a un grupo, sea a todos los miembros del movimiento judío de liberación.

Los siguientes hechos están en contra de la opinión común.

1) Josefo no da nunca el nombre de sicario ni a Judas Galileo (BJ II, 118, 433; BJ VII, 253; AJ XX, 102), ni a Santiago ni a Simón, hijos de Judas Galileo (AJ XX, 102), ni al más famoso de los hijos de Judas, Menahén (BJ II, 433, 437, 440, 442, 446, 447, 448, 449; *Vita,* 21, 46). Ahora bien: sicario es un término evidentemente despectivo, que no se lo pudieron dar a sí mismos los rebeldes, sino sus enemigos. Los enemigos más furibundos del clan de Judas Galileo eran los sumos sacerdotes; la hostilidad entre la aristocracia sacerdotal y el clan de Judas se convirtió en guerra a muerte en la época de Menahén, que fue asesinado por los partidarios del capitán del templo, Eleazar, hijo de Ananías, quien había caído ya asesinado muy probablemente por los partidarios de Menahén (BJ II, 441-448).

¿Por qué Josefo, miembro prestigioso de la aristocracia sacerdotal, evita llamar *sicarios* a estos rebeldes?

2) Josefo se ve en la necesidad de explicar el significado de la palabra sicario cuando la usa por primera vez. Véase BJ II, 254,

[8] Creo que el mejor resumen de toda esta discusión es el artículo de M. Smith *Zealots and Sicarii:* HTR 64 (1971) 1-19.

y AJ XX, 186; también la explica en BJ II, 425, pero esta última explicación podría ser una inserción posterior.

Ahora bien: si es cierto que sicario era la palabra con que se conocía a los rebeldes contra Roma (sea a un grupo, sea a la totalidad) desde el año 6 d. C., ¿cómo es posible que tal palabra sea desconocida casi setenta años más tarde, sobre todo si se tiene en cuenta que estos rebeldes, al decir de la opinión común, plasmaron la vida política de *Judea* en las dos generaciones siguientes y terminaron por precipitar al país a la desgraciada aventura de la guerra del 66-70?

3) Josefo narra la primera entrada de los sicarios en Jerusalén en dos momentos bien distintos: en BJ II, 254, entran en el gobierno de Félix (años 52-60); en AJ XX, 186, entran bajo el gobierno de Festo (años 60-62). Si sicarios fuera el nombre que distinguía a los rebeldes (sea a todos los rebeldes, sea con mayor razón al grupo de Judas Galileo), hay que explicar esta inconsecuencia de Josefo.

4) Josefo cuenta que Menahén y los suyos se apoderaron de Masada; más tarde, un pariente suyo comandó el grupo que se refugió allí a la muerte de Menahén (BJ II, 447). Pero Josefo llama a los rebeldes de Masada a veces *bandoleros* (BJ II, 434, 653; BJ IV, 504, 555), a veces *rebeldes* (BJ II, 408), a veces *sicarios* (BJ IV, 400, 516; BJ VII, 253, 275). Si el nombre de sicarios era el nombre distintivo de este grupo, hay que explicar esta inconsecuencia.

5) En el relato del gobierno de Lucio Albino hay un párrafo propio de AJ sin paralelo en BJ. El trozo comienza con estas palabras: «Cuando Albino llegó a la ciudad de Jerusalén hizo todo lo que pudo para pacificar el país, eliminando a muchísimos sicarios» (AJ XX, 204); esto equivale a decir que los elementos revoltosos eran los sicarios, y bastaba eliminarlos para recuperar la paz. El fragmento termina con las palabras siguientes: «Cuando los sicarios aumentaron otra vez, se hicieron todavía más descarados y asolaban el país entero» (AJ XX, 210). Aquí sucede lo mismo: los únicos elementos que causan disturbios en todo el país son los sicarios, pero lo extraño está en que no se los vuelve a mencionar jamás en AJ.

Este trozo sería un magnífico argumento para los que opinan que sicarios era el nombre que se daba a todos los rebeldes, si no

fuera porque tales palabras sólo aparecen en AJ y están completamente aisladas. Para encontrar algo semejante hay que ir a la segunda parte de BJ VII, que consideraremos en seguida.

6) La segunda parte del último libro de la guerra (BJ VII, 252-455) trata de la eliminación de los últimos focos rebeldes que quedaban después de celebrado ya el triunfo de Vespasiano y de Tito sobre *Judea*. Se divide en tres secciones: *a)* Flavio Silva acaba con los rebeldes judíos de Masada (BJ VII, 252-407); *b)* Julio Lupo acaba con los judíos rebeldes de Egipto (BJ VII, 407-436), y *c)* Cátulo acaba con los judíos rebeldes de la Cirenaica (BJ VII, 437-455).

Hagamos una primera observación sobre toda la segunda mitad de BJ VII: si prescindimos de la digresión que Josefo hace en BJ VII, 254-274, y del discurso que pone en boca de Eleazar ben Jaír en BJ VII, 320-388, la única palabra usada para designar a todos los rebeldes judíos vivos que aquí se mencionan es la de «sicario». Las palabras «bandolero», «zelota», «sedicioso», «revolucionario» no aparecen ni una sola vez. La palabra «enemigo» sirve para referirse a los defensores de Masada después de su muerte (BJ VII, 403, 406) y para afirmar que ya no hay más enemigos en *Judea* (BJ VII, 408).

En BJ VII, 252-455, sicarios (excepción hecha de la digresión que trataré después) comprende tres grupos de rebeldes bien distintos: los sicarios de Masada, los de Egipto y los de Cirene. No es posible siquiera que los sicarios de Egipto y los de Cirene pertenecieran al grupo de Menahén, porque no se puede pensar que más de 600 hombres (BJ VII, 416) hubieran podido escapar del ataque romano en Masada, dada la topografía y la manera del ataque (BJ VII, 275). Además, los sicarios de Masada y los de Egipto tenían ideologías opuestas: mientras que los rebeldes de Masada prefirieron quitarse la vida antes que caer en manos de sus enemigos (BJ VII, 323ss), los sicarios de Egipto admiran por la manera heroica como sufren la muerte a manos del enemigo (BJ VII, 418-419).

Además, hay otra observación que confirma que la palabra sicario no designaba por sí sola el grupo de Eleazar ben Jaír: es que Josefo se ve obligado a explicar de qué grupo se trata: BJ VII, 252-253: «... Masada, los sicarios que la ocupaban tenían como jefe a Eleazar ben Jaír»; BJ VII, 275: «El general romano avanzó a la cabeza de sus tropas contra Eleazar y su banda de sicarios que ocupaban Masada»; BJ VII, 297: «... Eleazar con sus sicarios...»; BJ VII, 311, aquí está la palabra sin otra que la especifique más, pero el contexto es clarísimo.

7) Finalmente vamos a estudiar a BJ VII, 253, 254, que son los lugares más frecuentemente aducidos para probar que el grupo fundado por Judas Galileo era denominado *sicarios*.

BJ VII, 253, dice: «Esta fortaleza se llamaba Masada. 253. El jefe de los sicarios que la ocupaban era un hombre poderoso, Eleazar ben Jaír. Éste era descendiente de aquel Judas que, como ya hemos relatado antes, convenció a no pocos judíos a no inscribirse cuando Quirino fue enviado como censor a *Judea*».

Afirma aquí Josefo que los sicarios de Masada tenían como jefe a Eleazar ben Jaír y que éste era descendiente de Judas Galileo, pero no dice evidentemente que Judas Galileo fuera llamado sicario, como tampoco el grupo que él organizó, del cual aquí no se habla; hay autores que del hecho de que Eleazar ben Jaír se llamara sicario concluyen que su antepasado Judas Galileo y sus seguidores tenían que haberse llamado del mismo modo. Tampoco lo prueban BJ II, 254, ni BJ VII, 254-274, que es una digresión salida de la pluma del mismo Josefo [9]. Enumera aquí los diferentes grupos rebeldes insistiendo en los crímenes que cada uno de ellos había cometido contra el pueblo judío. Con esa intención comienza por los sicarios (BJ VII, 254-626), sigue con los grupos de Juan de Giscala (BJ VII, 263-264), de Simón bar Giora (BJ VII, 265-266), los idumeos (BJ VII, 267) y, finalmente, los zelotas (BJ VII, 268-274).

El comienzo de la digresión, que sigue a continuación inmedata en BJ VII, 253, reza así: «Porque entonces *(tóte)* los *sicarios* se mancomunaron contra los que aceptaban someterse a Roma, a quienes trataban como a enemigos...». A continuación enumera la serie de atropellos y crímenes que cometieron entonces los sicarios contra los judíos que no quisieron seguirlos. Aquí todo el problema está en precisar a qué tiempo se refiere ese «entonces» que está al comienzo de BJ VII, 254. Porque si se refiere a la época en la que Judas Galileo se rebeló contra Roma, tendríamos aquí la única vez en la que claramente da el nombre de sicarios a los que siguieron a Judas Galileo en el año 6 d. C. Es decir, Josefo llamaría aquí sicarios al grupo de Judas; pero si se refiere a los

[9] Así con W. Weber, *Josephus und Vespasianus* (Stuttgart 1921) 81; para H. St. J. Thackeray la digresión comenzaría en BJ VII, 259; véase *Josephus* III (Londres 1968) 579; no creo que la argumentación dependa fundamentalmente de esta diferencia.

crímenes que cometieron los sicarios cuando entraron en Jerusalén al comienzo de la guerra, entonces se referiría únicamente al grupo de Menahén, que comenzó a actuar en el 66 d. C.

Pero si se compara la lista de crímenes que Josefo atribuye en BJ VII, 254-262, la perícopa que habla de los males que causó Judas Galileo de una parte (AJ XVIII, 4-10, 23-25), y de otra, los crímenes que cometieron los sicarios cuando entraron en Jerusalén en el año 66 d. C. (BJ II, 425-448), no hay duda que la mayor probabilidad está por lo segundo. El incendio de casas que registra BJ VII, 254, aparece en BJ II, 426, no en AJ XVIII, 4-10, 23-25. Tratar a los pacifistas como a enemigos, de que habla BJ VII, 255, aparece en toda su crueldad en BJ II, 428, 441. Por otra parte, creo que no se deba insistir demasiado en el sentido griego preciso del *tóte* (BJ VII, 254), porque aquí está escribiendo un judío que no domina completamente el griego [10].

En resumen: la opinión según la cual sicario designa al grupo rebelde fundado por Judas Galileo y la opinión según la cual sicario designa a todos los rebeldes contra Roma a partir del año 6 después de Cristo se prestan a las dificultades muy serias que acabo de enumerar.

Una hipótesis se recomienda por la capacidad que tenga de explicar todos los datos de un problema de la manera más sencilla. Por eso me permito proponer una hipótesis nueva para explicar la presencia de la palabra sicario en las obras de Josefo:

Comencemos por recordar los lugares donde aparece la palabra sicario: son los 19 siguientes:

Procura romana: 44-66 d. C.

Bajo Félix, 52-60	BJ II, 254: expl.
Bajo Festo, 60-62	AJ XX, 186: expl.
Bajo Albino, 62-64	AJ XX, 204, 208, **210**

Guerra contra Roma: 66-70 d. C.

Fiesta de la leña, 66 d. C.	BJ II, 425: expl.
Captura de Masada, 66 d. C.	BJ IV, 400
Fortificados en Masada	BJ IV, 516

[10] Según H. St. J. Thackeray, *Josephus* II (Londres 1967) xv, BJ **VII** tiene un estilo muy semejante a AJ; es obra únicamente de Josefo.

Después de la caída de Jerusalén: 70-74 d. C.

En Masada: 74 d. C. ...	BJ VII, 253, 254, 262, 275, 297, 311
En Egipto	BJ VII, 410, 412, 415
En Cirene	BJ VII, 437, 444

Salta a la vista que la palabra sicario aparece predominantemente en dos secciones determinadas: de los 15 lugares en los que aparece en BJ, 12 se encuentran en la segunda mitad del libro BJ VII; de los 4 lugares en los que aparece en AJ, 3 se encuentran en un mismo párrafo de AJ, es decir, en AJ XX, 204-210. Por otra parte, Josefo tuvo que sacar sus informaciones para la segunda parte de BJ VII de una fuente escrita, pues él ya estaba entonces en Roma; se ha insinuado con toda razón que esta fuente pudo ser muy bien el informe oficial del mismo comandante Flavio Silva, que por ser un relato militar oficial estaba escrito en latín.

Sea lo que fuere de esto, podemos proponer la hipótesis siguiente: cuando Josefo estaba ya en Roma conoció una fuente escrita en latín que completaba sus informaciones en relación con la eliminación de los últimos rebeldes judíos de Masada, de Egipto y de Cirene; además, encontró allí una información sobre el gobierno de Albino. Este escrito daba a todos los rebeldes el denigrante nombre latino de *sicarios,* puesto que la guerra judía ya había terminado oficialmente. Entre los rebeldes descritos en esa fuente tuvieron que interesarle de manera particular los rebeldes de Masada, que profesaban en relación al suicidio una doctrina completamente opuesta a la suya.

Para cerciorarse de esto hay que comparar el discurso de Josefo en Jotapata (BJ III, 361-382) y el discurso que pone en boca de Eleazar (BJ VII, 320-388). Josefo, naturalmente, encuentra muy oportuno el nombre denigrante de sicarios que da el documento romano a estos suicidas porque le sirve para presentarlos bajo una luz siniestra, lo que indirectamente es una defensa de su actitud personal en Jotapata. Él afirma que el suicidio en tales casos es una cobardía (BJ II, 368), odioso a Dios (BJ III, 376), punible entre los hombres (BJ III, 378). Eleazar tiene que acudir a buscar su justificación en un pueblo extranjero, los hindúes (BJ VII, 351s).

La presencia de la palabra sicario en las obras de Josefo se explica porque él utiliza en BJ VII, 252-455, y en AJ XX, 204-210, una nueva fuente latina, quizá oficial, que da a todos los judíos rebeldes que quedaban, después de terminada la guerra y celebrado

el triunfo, el denigrante nombre de sicarios. Se ve por eso en la necesidad de explicar a sus lectores el sentido de esa palabra latina desconocida para ellos y además muestra su especial interés por aplicarla a los rebeldes de Masada, introduciéndola quizá él mismo en BJ IV, 400, 516.

Conclusión: la palabra sicario, de suyo, nunca significó judío rebelde contra Roma, mucho menos en la época de Jesús.

La hipótesis que propongo resuelve fácilmente todas las dificultades que presenta la opinión común.

C) CELOSOS

El honroso epíteto hebreo *qanna,* que significa «celoso», ha sido traducido al griego por la palabra *zelotés;* de esta última palabra deriva el cultismo «zelota» de las lenguas modernas, que tiene una connotación negativa. Zelota ha venido a convertirse hoy en el término técnico para designar a los miembros del movimiento judío de liberación del primer siglo de nuestra era.

Una cosa es cierta: los judíos que luchaban contra Roma en el primer siglo eran furibundos nacionalistas, y, por eso, no sólo antirromanos, sino también antihelenistas; ellos se dieron el título de «celosos» nunca en griego, sino en hebreo o quizá en arameo. Si hoy se habla de *zelotas* se debe a que la obra que habla ampliamente de esos rebeldes, *La guerra judía,* escrita por Flavio Josefo, nos ha llegado sólo en su traducción griega; el original arameo se perdió. De ahí que nosotros hablaremos siempre de «celosos», no de «zelotas» [11].

Hemos visto también [12] que es una conjetura infundada pensar que el nombre de celosos designaba a todos los judíos rebeldes de esos años. No hay razón para apartarnos de Flavio Josefo, que da ese nombre sólo al grupo menos numeroso de judíos rebeldes, el cual aparece por primera vez en el año 66 d. C., no antes.

Nuestro propósito es pasar revista a todos los lugares de las obras de Josefo donde *celoso* designa a los judíos rebeldes, para conocer más de cerca las características de ese grupo. Tenemos que analizar 53 lugares, todos ellos de BJ; AJ XII, 271, es de la época macabea.

Libro II de «La guerra judía» (BJ II, 444, 564, 651)

1) BJ II, 444.

Este pasaje desempeña un papel fundamental en la discusión sobre si *celosos* designa a todos los rebeldes o sólo a un grupo de ellos.

Veamos la situación histórica concreta en cuyo contexto tiene lugar el episodio: en el verano del año 66 d. C. tienen lugar simultáneamente dos hechos que dieron comienzo a la guerra judía contra Roma: uno militar, fuera de Jerusalén. Menahén, hijo de aquel Judas Galileo que se rebeló contra el censo de Quirino, y sus partidarios se apoderan de la fortaleza de Masada (BJ II, 408). El

[11] Véanse pp. 21ss.
[12] Véanse pp. 77ss.

otro, religioso, dentro de Jerusalén: el joven capitán del templo, Eleazar, hijo del tristemente célebre sumo sacerdote Ananías, apoyado naturalmente por sus partidarios, suspende los sacrificios que se ofrecían diariamente por Roma y por el emperador (BJ II, 409).

Dentro de Jerusalén, el atrevimiento del capitán del templo consternó a gran parte de la aristocracia, que condenó enfáticamente el hecho (BJ II, 411-416). Podemos, pues, hacernos una idea bastante objetiva de la situación dentro de Jerusalén si pensamos en cuatro grupos: la aristocracia, dividida en partidarios de la guerra, encabezados por Eleazar, hijo de Ananías, y enemigos de la guerra, y el pueblo común, que tendría que estar dividido de la misma manera, pero hay que tener en cuenta que entre el pueblo común había muchos que estaban profundamente resentidos contra la aristocracia y en particular contra el sumo sacerdote Ananías, padre del jefe revolucionario aristócrata. Basta recordar lo que Josefo, aristócrata también, afirma de las extorsiones de los sumos sacerdotes (AJ XX, 179-181; 213-214) y, en especial, del sumo sacerdote Ananías (AJ XX, 204-207) [13].

Estando así las cosas, entra en Jerusalén el grupo rebelde, encabezado por Menahén (BJ II, 425). Estos rebeldes recién llegados muestran desde el principio su odio a la aristocracia: se apoderan de la ciudad alta, que era donde residían los ricos, y se entregan a quemar las casas y palacios de los aristócratas y a destruir los comprobantes de deudas (BJ II, 425-427). Menahén se convierte en jefe de la rebelión (BJ II, 434). Entonces sus secuaces dan muerte al sumo sacerdote Ananías, padre del líder revolucionario de los aristócratas, y a otros notables (BJ II, 441-442). Esas muertes enardecen a los partidarios de Eleazar, quienes dan muerte a Menahén «cuando él se dirigía con gran pompa a orar en el templo, ataviado con vestiduras reales y arrastrando en pos de sí a los celosos armados» (BJ II, 444).

¿Significa esta última frase que los partidarios de Menahén sean los «celosos»?

Muchos autores responden afirmativamente [14]. Pero los argumentos siguientes nos obligan a responder en forma negativa:

a) Si examinamos detenidamente el texto encontramos tres grupos distintos que intervienen en la muerte de Menahén: 1) los que forman el grupo de Eleazar, que Josefo señala con la expresión: οἱ περὶ τὸν Ἐλεάζαρον (BJ II, 443, 445); 2) los que pertenecen al grupo de Menahén, que señala con la expresión: οἱ περὶ τὸν Μανάημον (BJ II, 446), y 3) los «celosos», vinculados a Menahén, que expresa de otra manera: Menahén...: τοὺς ζηλωτὰς ἐνόπλους ἐφελκόμενος, «arrastrando en pos de sí» (BJ II, 444).

Esta distinción hay que tenerla en cuenta: Menahén interviene con el grupo de sus secuaces y da muerte al sumo sacerdote Ananías, padre de Eleazar, el jefe de los aristócratas rebeldes; ante este hecho, los celosos, que, como veremos, en su mayoría tendrían que ser del clero bajo, con razones especiales para odiar a Ananías, se entusiasmaron con Menahén; es decir, Menahén, con ese hecho, los arrastró tras sí; pero inmediatamente después, Eleazar con los suyos eliminaron a Menahén y a la mayor parte de sus secuaces; los que quedaron con vida huyeron a Masada (BJ II, 441-449). El entusiasmo de los celosos por Menahén fue cosa de pocos momentos. La relación de Menahén con ellos no alcanzó a ser sino accidental y efímera.

b) Esta interpretación está confirmada por la entera narración de Josefo. En efecto, afirma él que, muerto Menahén, los que pertenecían a su grupo, o fueron muertos o huyeron a Masada (*BJ* II, 445-448), de modo que ninguno de los que pertenecían a ese grupo se quedó en Jerusalén. Ahora bien: de aquí en adelante Josefo menciona a los celosos 52 veces, todas ellas para identificar un grupo que actúa exclusivamente en Jerusalén. Sólo al fin de la guerra el jefe celoso Judas, hijo de Ari, huye a Yardes (BJ VII, 215; BJ VI, 92). En cambio, Josefo no da jamás el nombre de «celosos» a los rebeldes fortificados en Masada.

Este argumento no se puede refutar diciendo que los rebeldes formaban al comienzo un solo grupo y que después, con la muerte de Menahén, se dividieron en varios grupos [15], pues las condiciones geográficas, políticas, etc., hacen imposible pensar que un único grupo rebelde hubiera controlado desde un principio toda la rebelión judía, que fue un movimiento espontáneo y popular.

La narración de Josefo lo muestra claramente: Juan de Giscala, en el momento de la muerte de Menahén, actuaba en su ciudad y no se sabe si ya se había decidido por la oposición a Roma (*Vita*, 43-45); si el grupo de Juan de Giscala hubiera tenido origen en el de Menahén, ¿cómo se explica que los aristócratas lo hubieran recibido con confianza (BJ IV, 209s)? Si el grupo de Simón bar Giora hubiera sido una fracción del de Menahén, ¿cómo se explica

[13] Véanse pp. 57s.
[14] Véase M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden ²1976) 398-400.

[15] *Ibíd.*, pp. 372-373.

que los rebeldes de Masada no conociesen a Simón? Hengel insiste en la necesidad de que los rebeldes hubieran estado unidos sobre todo al principio de la guerra, porque de otra manera es imposible explicar la génesis, la preparación y el primer triunfo de la guerra, que fue la victoria sobre Cestio Galo [16]. Contra esto hay que decir que no fue tanto la declaración de guerra contra Roma lo que exigía una gran fuerza rebelde, porque el capitán del templo declaró la guerra aprovechando el vacío de poder que dejó Gesio Floro al retirarse inesperadamente (BJ II, 332); éste se negó a apoyar a los aristócratas pacifistas (BJ II, 420), que, por otra parte, no eran capaces de enfrentarse en una lucha (BJ IV, 207, 293, 296-297, 308-309). La verdadera hazaña de los rebeldes fue lograr que Cestio Galo se retirara de Jerusalén y emprendiera la fuga (BJ II, 513ss; 540s); pero esto sucedió después de la muerte de Menahén, cuando, según Hengel, los rebeldes ya se habían dividido.

Para terminar debemos notar que otros autores muy autorizados traducen el pasaje de BJ II, 444, de otra manera; Thackeray, por ejemplo, traduce: «Menahén... asistido por su grupo de *fanáticos* armados» [17].

2) BJ II, 564: después de noviembre del 66 d. C. [18]

Derrotado el gobernador romano de Siria, Cestio Galo, se organiza un gobierno aristócrata revolucionario presidido por José ben Gorión y por el sumo sacerdote Anano (BJ II, 562-568). Parece que no sabían bien lo que querían. Quizá les interesaba ante todo permanecer en el poder. Josefo, que recibió entonces el encargo de comandante de Galilea, nos dice de Anano: «Su objetivo supremo era mantener la paz, porque estaba convencido del invencible poder de los romanos. Pero si las circunstancias hacían inevitable la guerra, quería él que al menos fuera conducida con habilidad» (BJ IV, 320). Dentro de esta mentalidad era natural que el jefe de los celosos, el sacerdote Eleazar ben Simón, no encontrara puesto en este gobierno moderado (BJ II, 564), a pesar de que él tuviera en sus manos el botín quitado a Cestio Galo y gran parte del tesoro público; Josefo añade que Simón vino a convertirse en líder del pueblo (BJ II, 564-565).

[16] *Ibíd.*, pp. 390-395; véanse también pp. 85-89.
[17] *Josephus* II (Londres 1967) 497; tal traducción **está, pues, autorizada** por uno de los mejores conocedores de Flavio Josefo.
[18] Véase E. Schürer, *op. cit.*, pp. 624-625.

3) BJ II, 651.

Confirma claramente que los celosos son el grupo revolucionario que permanece en Jerusalén, pero que no está todavía en lucha abierta con la aristocracia sacerdotal que ha formado el gobierno, a que se refiere BJ II, 562-568. Anano confía en llevar a los celosos a una política más razonable (BJ II, 651), es decir, a renunciar a la guerra contra Roma.

El resto del libro II de *La guerra judía,* todo el libro tercero y el comienzo del cuarto están dedicados a narrar las peripecias bélicas en Galilea: Flavio Josefo, nombrado comandante de Galilea por el gobierno aristócrata revolucionario, organiza la defensa de la región y tiene que luchar para imponer su autoridad entre los rebeldes de Galilea (BJ II, 569-654, fin); aquí no aparecen los *celosos* ni una sola vez.

El libro tercero está dedicado a narrar la campaña pacificadora romana dirigida por Vespasiano, en la cual Josefo es hecho prisionero. Lo interesante es notar que en todo este relato de la pacificación de Galilea, es decir, BJ II, 569, hasta BJ IV, 120, y en la paralela de *Vita,* 28-413, tampoco aparecen ni una sola vez los *celosos* entre los judíos que lucharon en Galilea por detener el avance romano. Esto es inexplicable si el partido de Judas Galileo, que debería tener ciertamente adictos en Galilea, se hubiera dado el nombre de celoso.

El libro IV

Es el más importante para estudiar a los celosos, ya que son mencionados 39 veces. Josefo estuvo preso desde julio del 67 hasta julio del 69; por eso la narración de BJ III, 409, hasta BJ IV, 629, se tiene que basar en testimonios ajenos. La narración de BJ va tejiendo dos series de acontecimientos: la expedición victoriosa de Vespasiano, que culmina al ser proclamado emperador, y la entrada de los diversos grupos rebeldes en Jerusalén, que hacen la situación de la metrópoli cada vez más desesperada. No hay todavía encuentro entre los rebeldes fortificados en Jerusalén y las tropas romanas.

La suerte de los «celosos» en estos años está determinada por tres entradas de rebeldes en Jerusalén: 1) de Juan de Giscala; 2) de los idumeos, y 3) de Simón bar Giora.

1) Entrada de Juan de Giscala a fines del año 67.

Con la entrada de Juan de Giscala en Jerusalén los jóvenes se entusiasman con la guerra; los ancianos la temen (BJ IV, 128). Entran luego otros jefes bandoleros en la ciudad (BJ IV, 135), apresan a notables aristócratas, dan muerte a muchos (BJ IV, 140-146) y, finalmente, eligen sumo sacerdote (BJ IV, 147-149; 153-157) y se fortifican en el templo (BJ IV, 150-151).

La reacción del gobierno aristócrata revolucionario no podía hacerse esperar más: Anano, el sumo sacerdote, excita al pueblo contra los celosos (BJ IV, 162) con un discurso (BJ IV, 163-192) en el que, sin nombrarlos, urge al pueblo sacar del lugar santo a los que lo profanan; la razón principal que aduce para animar a la lucha es el hecho de que los celosos se hayan instalado en el templo, acusación que repite sin cesar (BJ IV, 163, 171, 172, 181, 191).

Con las palabras de Anano contra los celosos (BJ IV, 193), todos se preparan para la lucha armada, los celosos (BJ IV, 196) y el pueblo, que es superior en número, pero inferior a ellos (BJ IV, 197) en habilidad. Se entabla la lucha del pueblo y los celosos (BJ IV, 199). El número de heridos es grande; los celosos (BJ IV, 201) llevan a sus heridos al templo; los del otro bando, a sus casas. Finalmente, los celosos se retiran al templo.

Juan de Giscala traiciona a los sumos sacerdotes: se gana la confianza de Anano, quien lo informa de sus planes, pero luego Juan comunica todo a los celosos (BJ IV, 209). Es enviado por el gobierno aristócrata a negociar una tregua con ellos (BJ IV, 215); en realidad, lo que él hace es informarles que Anano piensa llamar a los romanos y que por eso no les queda otro camino que o entregarse o pedir auxilio fuera (BJ IV, 216).

2) Entran los idumeos en Jerusalén, llamados por los celosos.

Los celosos llaman en su auxilio a los idumeos (BJ IV, 228), que se apresuran a llegar a Jerusalén y acampan ante los muros de la ciudad (BJ IV, 233-237). El sumo sacerdote Jesús arenga a los idumeos para disuadirlos de ayudar a los rebeldes, pero los idumeos responden que los defensores de la libertad están asediados en el templo. Los idumeos pierden ánimo al ver la tardanza de los celosos en venir a abrirles (BJ IV, 284). Después de deliberar (BJ IV, 291) les abren las puertas de la ciudad (BJ IV, 298) burlando la vigilancia de los aristócratas, y los idumeos se apresuran a libertar a los celosos sitiados en el templo (BJ IV, 302).

Los idumeos y los celosos se entregan a apresar y dar muerte a sus enemigos los aristócratas: los celosos salen del templo y, junto con los idumeos, arremeten contra sus enemigos (BJ IV, 305-307). Celosos e idumeos (BJ IV, 310) dan muerte a 8.500 personas. Luego asesinan a los sumos sacerdotes Anano y Jesús (BJ IV, 315-316), y a renglón seguido, celosos e idumeos dan muerte a 12.000 jóvenes nobles (BJ IV, 326-333). Hacen un simulacro de juicio contra Zacarías, hijo de Baris, pero cuando ven que los jueces no lo van a condenar, le dan muerte (BJ IV, 340-432).

Aquí inserta Josefo una escena que tiene características de leyenda: un celoso arrepentido suplica a los idumeos que se vuelvan a su tierra (BJ IV, 346). De hecho, muchos idumeos abandonan Jerusalén (BJ IV, 353), pero esto pudo suceder porque iban a defender su país de las razzias de Simón bar Giora, como veremos en seguida. Los celosos, todavía más envalentonados, se ceban en la nobleza: dan muerte a Gorión y a Niger (BJ IV, 357-363). Aumenta el número de los que abandonan la ciudad huyendo de los celosos (BJ IV, 377). Josefo dice que los celosos con su proceder hicieron que se cumpliera una profecía según la cual la ciudad sería destruida y el templo incendiado cuando los mismos judíos profanaran el templo (BJ IV, 387). Los celosos entonces pusieron guardia para evitar las deserciones (BJ IV, 490).

3) Simón bar Giora entra en Jerusalén para combatir a los celosos.

Simón se une a los rebeldes de Masada y desde allí devasta el territorio de Idumea. Entonces los celosos salen al ataque (BJ IV, 514). Los idumeos llaman a las armas a todos los hombres disponibles y reúnen una fuerza de 25.000 hombres (BJ IV, 515). Simón se posesiona de Hebrón y prosigue sus devastaciones en Idumea. Entonces los celosos le secuestran la mujer (BJ IV, 538). Simón se llega a los muros de la ciudad y da muerte a todo el que encuentra. Los celosos, aterrados ante este proceder, le devuelven la mujer (BJ IV, 544). Una vez que Simón recuperó a su mujer del poder de los celosos (BJ IV, 556), vuelve a sus incursiones en Idumea, de modo que el pueblo está amenazado, fuera de Jerusalén, por Simón, y dentro, por los celosos (BJ IV, 558).

Finalmente, parte de los seguidores de Juan de Giscala se amotinan contra él y matan a muchos celosos (BJ IV, 567), que se refugian en el templo (BJ IV, 568-570).

Los sumos sacerdotes resuelven llamar a Simón bar Giora para que combata a los celosos (BJ IV, 574). Así entra Simón en Jeru-

salén para librarla de ellos (BJ IV, 575). Los celosos se fortifican en el templo (BJ IV, 577) y se defienden de los ataques de Simón bar Giora lanzando proyectiles desde él (BJ IV, 579).

Según BJ IV, los celosos aparecen como un grupo distinto de los otros grupos rebeldes, con las características que enumeraremos más adelante.

El libro V

BJ V, 1-20, describe la situación que encontró Josefo cuando llegó a Jerusalén acompañando a Tito, que venía a sitiar la ciudad. Tres bandos luchan por su dominio: el de Eleazar, hijo de Simón, jefe de los celosos; el de Juan de Giscala, y el de Simón bar Giora. Los celosos se habían fortificado en el patio interior del templo; Juan, superior en número, tenía una posición inferior; Simón bar Giora ocupaba la ciudad alta, el barrio de los aristócratas, que lo habían llamado, y una parte de la ciudad baja.

BJ V, 98-105, nos cuenta cómo Juan de Giscala logró entrar en el templo y someter a los celosos, que bajo Juan conservan su identidad.

BJ V, 248-257, enumera los efectivos de cada grupo rebelde: Simón bar Giora tenía 10.000 hombres y 50 oficiales; los idumeos, 5.000 hombres y 10 oficiales; Juan de Giscala, 6.000 hombres y 20 oficiales, y los celosos, 2.400 hombres y 20 oficiales.

Los cuatro grupos permanecen unidos contra los romanos. BJ V, 358, presenta a Simón con los idumeos de una parte y a Juan con los celosos de la otra.

BJ V, 528, nos cuenta que Simón bar Giora dio muerte a Matatías, que era el que había convencido a los sumos sacerdotes a llamar a Simón para librar la ciudad de los celosos.

El libro VI

BJ V, 92 enumera cuatro grupos de rebeldes judíos: el de Juan de Giscala, el de Simón bar Giora, los idumeos y los celosos.

BJ VI, 148, menciona los mismos grupos.

Estos dos pasajes hacen ver con claridad meridiana que los celosos forman un grupo distinto de los otros tres.

El libro VII

En una digresión (BJ VII, 254-274) enumera Josefo los grupos rebeldes, y a los cinco mencionados en las dos citas anteriores (BJ VI, 92-148) añade el de los defensores de Masada. Ésta es la lista: sicarios, grupo de Juan de Giscala, el de Simón bar Giora, los idumeos y los celosos (BJ VII, 268-274).

Ha llegado el momento en que resumamos cuanto dice Josefo en relación con los «celosos».

Es impropio usar el cultismo «zelota», derivado del griego, para designar a los judíos del primer siglo de nuestra era, que luchaban contra Roma por recuperar la libertad de la nación, puesto que el griego era la lengua oficial de la administración romana en las provincias de Oriente y por eso símbolo del gobierno extranjero; los revolucionarios judíos serían los primeros en protestar contra el uso moderno de identificarlos con una palabra griega.

La palabra celoso (= *zelotes)* aparece en las obras de Flavio Josefo, así, sin complemento, 53 veces para referirse exclusivamente a uno de los grupos rebeldes que actuaron del 66 al 74 en la guerra contra Roma.

El grupo que él describe posee las características siguientes:

a) *Tiene su origen en Jerusalén y actúa siempre en la ciudad*, mientras los grupos de Juan de Giscala, de Simón bar Giora, los idumeos y el de Menahén vienen de fuera de la Ciudad Santa.

b) Es el único grupo cuyos jefes son sacerdotes.

c) Se fortifica en el templo y casi siempre en el patio interior del mismo.

d) Es el grupo menos numeroso.

e) Tiene odio a muerte a los sumos sacerdotes aristócratas y a los nobles de Jerusalén; en esto se distingue también de los otros grupos. Con Juan de Giscala mantiene buenas relaciones, al menos, aparentes; en cambio, los celosos están en guerra a muerte contra los sumos sacerdotes y contra Simón bar Giora.

f) La oposición a los sumos sacerdotes tuvo que influir en la elección del nombre que se daban, porque en la historia bíblica, Matatías fue un celoso (1 Mac 2,24) y jefe de celosos (1 Mac 2,27; AJ XII, 271); fundó una nueva dinastía de sumos sacerdotes, desplazando a la antigua sadoquita. Pinjás también recibió por su acto de «celo», que contrariaba la conducta de Moisés, el premio del sacerdocio eterno. Aquí también parece que los celosos del año 66 quisieron eliminar jurídicamente al sumo sacerdote. Como su elección no tuvo efecto, eliminaron entonces al antiguo sumo sacerdote físicamente.

BANDOLEROS, SICARIOS Y CELOSOS EN FLAVIO JOSEFO

Estas palabras aparecen distribuidas por épocas, y el número indica las veces que la palabra se encuentra en BJ, AJ o en la *Vita*

Época	*Bandoleros*	*Sicarios*	*Celosos*
Invasión romana: 63-37 a. C. ...	BJ 3 AJ 5	0	0
Reinado de Herodes: 37-4 a. C.	BJ 4 AJ 13	0	0
Judea dividida: 4 a. C.-41 d. C.	BJ 1 AJ 0	0	0
Reinado de Agripa: 41-44 d. C.	0	0	0
Procura romana: 44-66 d. C. ...	BJ 7 AJ 16	BJ 1 AJ 4	0
Guerra: 66-70 d. C.	BJ 29 *Vita* 9	BJ 3	BJ 52
Última resistencia: 71-74 d. C.	BJ 0	BJ 11	BJ 1

Nótese que en la época de la *Judea* dividida no aparece ni una vez la palabra sicarios ni una vez la palabra celosos, y la palabra bandoleros una sólo, pero en el sentido evidente de bandolero común, y se refiere no sólo a esta época, sino a la época de los esenios, y no sólo en *Judea,* sino dondequiera que iban los esenios, «que no llevaban en sus viajes nada más que armas para defenderse de los bandoleros» (BJ II, 125). No pretendo probar por la sola ausencia de tales palabras que la época de la *Judea* dividida fue una época pacífica. Para probarlo he estudiado pormenorizadamente las dos narraciones completas de Josefo en los capítulos anteriores. Aquí sólo me interesa probar que es inexacto afirmar que las palabras bandolero, sicario y celoso equivale en las obras de Josefo a rebeldes contra Roma, ni siempre ni a todos.

Antes de la Judea dividida

En la época de la invasión romana hemos visto ya en páginas anteriores que los partidarios de Aristóbulo II presentaron una heroica resistencia armada contra el invasor extranjero, hasta conseguir recuperar la independencia en el año 40, que defendieron desesperadamente hasta rendirse en el 37 ante la aplastante superioridad militar de las fuerzas combinadas de Herodes y del general romano Sosio. En esa época aparecen dos episodios de ban-

dolerismo. He expuesto mis razones por las cuales pienso que no se trata de enemigos de Roma; pero, aunque lo fueran, son episodios insignificantes dentro de estos veintiséis años de lucha por la libertad. Pretender estudiar la resistencia judía contentándose con el análisis de los lugares donde aparece la palabra «bandolero» es un método que lleva a tremendas equivocaciones [19].

Bajo el reinado de Herodes, que tuvo que enfrentarse con una continua y creciente oposición judía, no registramos sino dos casos de bandolerismo, que ciertamente son de bandolerismo común. Contra Herodes se conjuraron diez judíos que querían dar muerte al que era enemigo de la nación: juraron darle muerte, se armaron de dagas que llevaban escondidas bajo sus vestidos (AJ XV, 282), pero a éstos no se les da el nombre de «sicarios», palabra desconocida para los judíos.

Antes de la *Judea* dividida no se menciona ni una vez ni a los sicarios ni a los celosos.

Después de la Judea dividida

Bajo el reinado de Agripa I no se encuentra ninguna de estas palabras.

En la procura romana no aparecen los celosos. Los bandoleros se encuentran 7 veces en BJ y 16 en AJ. Según lo dicho, esos «bandoleros» son unas veces bandoleros comunes y otras bandoleros al servicio de Roma o bandoleros enemigos de Roma; la narración de Josefo es confusa, como tuvo que ser la situación, y no nos permite establecer siempre con certeza a qué categoría se refiere.

La palabra «sicario» aparece una vez en BJ y cuatro en AJ; la de BJ y la primera de AJ explican la palabra etimológicamente; lo interesante es notar que las otras veces de AJ se refieren todas a un párrafo propio de AJ relativo al gobierno de Albino.

En la época de la guerra contra Roma aparece la palabra «bandolero» 29 veces en BJ; aquí sí es cierto que Josefo da este nombre denigrante a rebeldes judíos no aristocráticos, muchos de los cuales no lo son, ni mucho menos; quiere culpar de la guerra a «bandoleros y tiranos», cuyas primeras víctimas fueron los mismos judíos (BJ I, 11). En la narración paralela de *Vita,* la palabra bandolero abraza todas las categorías: bandoleros que están al ser-

[19] Esto sobre todo contra M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden ²1976) 319, donde preconiza ese método.

vicio de Roma, bandoleros mercenarios contra Roma, bandoleros comunes y enemigos de Josefo, que en realidad no son tales.

La palabra «celoso» aparece 52 veces, de ellas 39 en BJ IV. Designa al más pequeño grupo de rebeldes, el encabezado por sacerdotes; no hay razón para decir que en BJ II, 444, designe a todos los rebeldes.

En la última resistencia, después de la caída de Jerusalén y de celebrado el triunfo romano sobre *Judea,* la única palabra utilizada para designar a los rebeldes contra Roma es «sicarios». La palabra «celosos» aparece una sola vez en una digresión, en la que se refiere a los celosos de la época anterior.

En síntesis:

«Bandolero» indica a veces bandolero común, a veces bandolero enemigo de Roma, a veces no bandolero, que es rebajado por Josefo a la categoría de bandolero. No designa nunca a todos los rebeldes contra Roma, ni siempre designa rebelde contra Roma.

«Sicarios» es una palabra latina oprobiosa de significación general, algo así como «asesino», «puñalero», que muy probablemente encontró Josefo en un documento latino que informaba sobre la destrucción de los últimos focos rebeldes; de ese documento la tomó en dos secciones, una de AJ y otra de BJ.

«Celoso» es un título hebreo de gran honor en la tradición bíblica, que se daba exclusivamente el grupo rebelde encabezado por sacerdotes; no hay ninguna razón para pensar que se aplicase a todos los rebeldes.

JUICIO CRITICO DEL TESTIMONIO DE JOSEFO SOBRE LA EPOCA DE JESUS

Josefo como historiador

a) Posee la más amplia y segura información sobre la situación política y el orden público en toda la época de la *Judea* dividida.

b) Pero es un autor tendencioso sobre todo en relación con el movimiento judío de liberación.

c) Ha sido utilizado tendenciosamente en la polémica cristiana contra los judíos, especialmente porque se ha dado importancia casi exclusiva a BJ y se ha descuidado el testimonio de AJ.

Método

Para obviar las dos últimas dificultades ha sido necesario hacer la comparación pormenorizada de las dos narraciones paralelas que nos ha dejado sobre la historia de *Judea* bajo la dominación romana, es decir, he comparado en su integridad las narraciones de BJ y AJ desde el año 63 a. C. al 66 d. C. (del año en que los romanos invadieron *Judea* hasta el año donde termina la narración de AJ).

De la comparación aparece clara la tendencia especial de cada una de las dos obras en relación con la resistencia judía. La tendencia en BJ está resumida en el prólogo, donde sostiene que la guerra contra Roma fue obra de «bandoleros» y «tiranos» (BJ I, 11), cuyas primeras víctimas fueron los mismos judíos. En BJ tiene que glorificar a los romanos y hace todo lo posible por defender a sus correligionarios sobrevivientes, librándolos de toda responsabilidad en la resistencia contra Roma.

La tendencia de AJ se puede sintentizar muy bien con las siguientes palabras del mismo Josefo en el *Contra Apión,* que escribió para responder a las críticas que le hicieron por su AJ: «Nosotros los judíos no nos hemos distinguido por hacer guerras de conquista, sino por la observancia de nuestras leyes. Soportamos pacientemente que se nos prive de todo, pero cuando se nos quiere obligar a que abandonemos nuestras leyes no vacilamos en lanzarnos a la guerra, así sea más allá de nuestras fuerzas» (CA II, 272; véase II, 292).

Testimonio sobre la época de Jesús

Se puede resumir así:

1) En los últimos años del reinado de Herodes I la oposición judía aumenta; a su muerte, el país entero se rebela contra los Herodes y contra los romanos. Varo pacificó la *Judea* a sangre y fuego.

2) Augusto divide el reino de Herodes I entre tres de sus hijos. La «guerra de Varo» y la división de *Judea* cambiaron el ambiente político.

3) Josefo registra en la época de la *Judea* dividida una sola rebelión, la de Judas Galileo; la versión de BJ y la versión de AJ difieren completamente, según la tendencia de cada obra: la versión histórica es la de AJ, según la cual la rebelión de Judas tuvo un efecto inmediato: los desórdenes de entonces, y otro a largo plazo: los desórdenes de la época de Gesio Floro (años 64-66), que culminaron en la guerra contra Roma.

4) Narra dos episodios de tensión entre *Judea* y Roma bajo el gobierno de Poncio Pilato. La reacción judía en ambas ocasiones está caracterizada así: *a)* los judíos no desconocen la autoridad romana; *b)* no acuden a medios violentos; *c)* no aparece ningún grupo revolucionario; *d)* no pretenden recuperar la independencia nacional, sino que, por medios pacíficos, piden que se derogue un hecho concreto violatorio de la ley o protestan por una violación ya cumplida.

5) El testimonio de Josefo sobre Jesús, considerado sustancialmente auténtico, no da pie para pensar que Jesús hubiera vivido en una época revolucionaria o hubiera aprobado los violentos.

6) La conducta del gobernador de Siria, Vitelio, es un testimonio de la actitud conciliatoria de los romanos en esa época.

7) La reacción decidida, pero pacífica, de los judíos contra el inaudito desafío de Calígula hace ver cuál era la actitud judía hacia Roma en la época de la *Judea* dividida.

¿Qué credibilidad merece el cuadro pacífico de las relaciones entre *Judea* y Roma en la época de la *Judea* dividida que nos pinta Flavio Josefo?

Para contestar, recordemos cómo pinta Josefo la resistencia judía en las distintas épocas según sus dos relatos:

Época	*Guerra judía*	*Antigüedades judías*
Invasión romana: 63-37 a. C.	Resistencia armada.	Resistencia armada. Apología de ella.
Contra Herodes: 37-4 a. C.	Ninguna resistencia.	Resistencia continua. Justificación de ella.
Judea dividida. Rebelión de Judas Galileo.	Sin influjo posterior. Su secta no es judía.	Llevó a la guerra del 66. Su secta es secta judía.
Arquelao.		
Poncio Pilato.	Actitud conciliadora.	Actitud conciliadora.
Calígula.		
Agripa I.	Aspectos positivos.	También los negativos.
Procura romana.	Época revolucionaria.	Época agudamente revolucionaria. Desmoralización de la clase dirigente.

Un simple vistazo al cuadro anterior hace ver que el relato de AJ completa y corrige al relato de BJ en todas las épocas, con la única excepción de la referente a los gobiernos de Arquelao, Poncio Pilato y Calígula. Dentro del contexto más amplio de las dos narraciones paralelas, la coincidencia de BJ y AJ en presentar la actitud judía bajo esos tres gobiernos como una actitud de resistencia pacífica cobra así una significación especial.

En BJ se mantiene Josefo a la defensiva: por una parte, tiene que glorificar a los romanos y, por eso, omitir todo lo que pueda ir en menoscabo de la gloria del Imperio, y por otra, quiere defender a sus correligionarios sobrevivientes, por lo que procura de todas maneras mostrar que el pueblo judío como tal no fue responsable de la resistencia contra Roma.

En AJ tiene otra actitud, pasando a la ofensiva; quiere mostrar el gran aprecio que tiene el pueblo judío por su ley, haciendo ver que por ella está dispuesto aun a emprender la guerra imposible. Dentro de esta nueva perspectiva no hay razón para que Josefo

oculte la resistencia que el pueblo judío ha presentado en defensa de su ley (véase CA II, 220-231, 272, 292).

En AJ no tiene ningún miramiento por los romanos. Basta ver las razones que aduce para justificar la resistencia armada judía de la época de la invasión romana, en la que descubre claramente la injusticia de Pompeyo, del mismo César y de Antonio. Nombrar a Herodes, semijudío, como rey de los judíos contrarió claramente el reconocimiento solemne que Roma había hecho de la constitución hierocrática judía y estuvo en contra de las mismas costumbres romanas.

En AJ no tiene ningún miramiento por los Herodes. Esto aparece sobre todo en la imagen completamente diferente que presenta del gobierno de Herodes I en BJ y en AJ. Para explicar la diferencia no basta decir que Josefo siguió fuentes diversas, porque precisamente el uso de diversas fuentes obedece a su nueva actitud. Algo semejante, aunque no tan notorio, aparece en el nuevo relato de AJ sobre el gobierno de Agripa I.

En AJ no tiene ningún inconveniente en afirmar que la secta que provocó la guerra contra Roma es una verdadera secta judía, «la cuarta secta», que es en todo igual a los fariseos —nótese que se dice fariseo *(Vita,* 12) y que los fariseos fueron la única secta que sobrevivió a la catástrofe y que organizó nuevamente el judaísmo en Jamnia—, pero si la «cuarta secta» se distingue de los fariseos únicamente por su pasión por la libertad, Josefo ha mostrado en AJ que precisamente la pasión por la libertad fue el distintivo de los macabeos. En AJ no tiene ningún inconveniente en afirmar que el pueblo judío es capaz de emprender hasta las aventuras guerreras más inconcebibles en defensa de su ley.

En AJ no tiene ningún miramiento por la aristocracia judía, como aparece claro en el relato de AJ sobre la procura romana, donde pone al descubierto la desmoralización alarmante de sus clases social y profesional y de los sumos sacerdotes, a quien él considera como la flor y nata del pueblo judío *(Vita,* 1).

Ahora bien: si en AJ no tiene ningún miramiento ni por los romanos, ni por los Herodes, ni por los aristócratas judíos; si en AJ no tiene ningún inconveniente en confesar que una secta judía precipitó al pueblo a la guerra contra Roma, no hay manera de explicar por qué ocultó la resistencia violenta de los judíos contra Roma en la época de los gobiernos de Arquelao, Poncio y Calígula, si existió en realidad.

CAPITULO IV

FILON DE ALEJANDRIA

Presentación

Filón de Alejandría [1] es testigo de excepción, por ser contemporáneo de la época que estudiamos. Nació en el año 20 a. C. [2] y murió entre el 45 y 50 d. C. Su familia pertenecía a la aristocracia financiera de Alejandría. Un hermano de Filón, C. Julio Alejandro, era alabarca y banquero y había contado entre sus clientes a Agripa I. Un hijo de Julio Alejandro, Tiberio Julio Alejandro, apóstata de la fe judía, hizo brillante carrera: subprefecto de Egipto, procurador de *Judea* (46-48 d. C.), prefecto de Egipto (66-69 d. C.) y desempeñó un papel importante en la proclamación de Vespasiano como emperador; luego, en el año 70, fue nombrado jefe del estado mayor de Tito en el sitio de Jerusalén.

Recibió una exquisita educación griega y fue iniciado desde muy temprano en la ley judía; vivió en un ambiente greco-judío de gran apertura espiritual [3]; quizá la suerte de su familia lo llevó a dedicar su vida al servicio de su fe y de su pueblo. Él quería que lo mejor que había producido el judaísmo a través de todas sus sectas y lo mejor que había dado el mundo griego a través de todas sus escuelas contribuyera al florecimiento de la ley mosaica en todo el mundo [4].

Alejandría, la segunda capital del Imperio, era una ciudad griega con numerosa colonia judía. Pocos habitantes judíos poseían la ciudadanía griega, pero estaban organizados en una comunidad cuasiautónoma; eran «extranjeros con derecho de residencia», pero podían llamarse ciudadanos, por cuanto pertenecían al «politeuma» judío y tenían una organización cívica negada a los nativos del país. De hecho, eran dos ciudadanías paralelas, más prestigiosa la primera, pero casi iguales en cuanto a los derechos.

[1] Véase L. H. Feldman, *Studies in Judaica: Scholarship on Philo and Josephus* (1963).

[2] R. Arnáldez, «Introduction générale», en *De Opificio Mundi* (= *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie,* 1) (París 1961) 17.

[3] R. Arnáldez, *op. cit.,* pp. 70ss.

[4] R. Arnáldez, *op. cit.,* p. 69.

Los dos pueblos vivieron en paz, uno junto al otro, hasta la conquista romana de Egipto, cuando los judíos se pusieron de parte del conquistador. Hacia el año 30 d. C. se fortaleció el partido antirromano y antijudío, y cuando Agripa I, de paso para Jerusalén, visitó Alejandría, bandas de griegos extremistas se entregaron a incendiar sinagogas y asesinar judíos. En el invierno del 39/40 griegos y judíos enviaron sendas embajadas a Roma; la griega estaba presidida por Apión; la judía, por Filón. Los embajadores judíos obtuvieron con dificultad una entrevista preliminar en mayo del año 40 d. C., averiguando luego que Calígula había ordenado erigir una colosal estatua suya en el templo mismo de Jerusalén para vengarse de los judíos de Yamnia, que habían destruido un altar erigido en su honor. En la segunda audiencia, Calígula despidió a los embajadores judíos echándoles en cara que si bien ofrecían sacrificios por él no se los ofrecían a él mismo, y declarándolos más bien locos que criminales, porque no lo reconocían a él como dios [5].

La *Legatio ad Caium* fue escrita por Filón poco después del asesinato de Calígula para convencer a Claudio de que el éxito de su gobierno dependería en gran parte de la política que siguiera con los judíos [6]. Este escrito, que es de gran importancia para nuestra investigación, se puede dividir en dos partes: la primera trata realmente de la embajada judía ante Calígula: después de una breve mención de los privilegios judíos (1-7), describe el gobierno de Calígula, que después de un buen comienzo (8-21) se dejó llevar hasta la locura de creerse dios (22-113). Narra luego la persecución de los judíos de Alejandría (114-139) y pondera el contraste de la política judía de Calígula con la política de Tiberio y de Augusto (140-161). Insiste en la locura de Calígula (162-177) y relata el envío de una embajada a Roma y la primera entrevista con el emperador (178-184).

La segunda parte está dedicada íntegra al intento sacrílego de Calígula: relata primero la orden del César y la entrevista de los judíos con el gobernador de Siria, Petronio (184-260); luego, la intervención de Agripa I para disuadir a Calígula de su fatídico proyecto (261-348). Finalmente relata la audiencia que Calígula concedió a los embajadores judíos (349-393).

[5] Esto lo he tomado de M. Smallwood, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium* (Leiden 1961) 3-27.
[6] A. Pelletier, *Legatio ad Caium* (París 1972) 17.

TESTIMONIO DE FILON

En la *Legatio ad Caium* encontramos dos episodios que ilustran muy claramente cuál era la actitud de la *Judea* hacia Roma en la época que estudiamos.

Pilato introduce escudos anicónicos en Jerusalén

Cuando Calígula dio la orden de erigir su estatua en el templo, el rey Agripa I había llegado a Roma para felicitar al emperador por su triunfante expedición en las Galias y en Germania. El rey, al conocer la orden del emperador, pierde el sentido, nos dice Filón (*Legatio,* 266-269). Vuelto en sí, escribe una larga carta al emperador, en la que encarece la benévola conducta de Tiberio, de Augusto y de Livia hacia el templo de Jerusalén, y termina con una patética súplica para que desista del proyecto.

Esta carta (*Legatio,* 276-329) es considerada comúnmente como auténtica; aún más, dada la amistad de Agripa con la familia de Filón, es muy posible que los dos hubieran obrado de común acuerdo y que Filón mismo hubiera participado en la redacción de la carta [7].

Para ponderar el respeto de Tiberio hacia las costumbres judías, Agripa I aduce el episodio siguiente, aludiendo a la ofensa de Pilato: «Tiberio... nombró a Pilato gobernador de Judea. Éste, no tanto por honrar a Tiberio como por vejar el pueblo judío, colocó en el palacio de Herodes, situado en la Ciudad Santa, unos escudos dorados que no tenían imagen alguna ni nada prohibido, sino solamente una inscripción que mencionaba el nombre de quien los dedicaba y el nombre de aquel a quien estaban dedicados» (*Legatio,* 299).

Lo más probable es que este episodio sea diferente del narrado por Josefo en BJ II, 169-171; AJ XVIII, 55-59 [8].

La *reacción judía* fue la siguiente:

> «Cuando la gente lo supo, y eso se supo inmediatamente, tomó como voceros a los cuatro hijos del rey, que tenían dignidad real, y, acompañada de los notables y principales, pedía que no se siguiera violando la ley con esos escudos, que se respetaran las costumbres ancestrales que habían sido

[7] A. Pelletier, *Legatio ad Caium* (París 1972) 346-347; Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 179, nota 120.
[8] A. Pelletier, *Legatio ad Caium* (París 1972) 371-377.

observadas religiosamente a lo largo de los siglos anteriores por emperadores y reyes» *(Legatio,* 300).

Pilato se niega ásperamente a acceder; entonces los judíos le insisten:

> «No incites al pueblo a la rebelión, no nos hagas la guerra, no acabes con la paz. No pongas a Tiberio como pretexto para ultrajar a nuestro pueblo. El emperador no quiere acabar con nuestras costumbres. Si tú afirmas lo contrario, muéstranos entonces la orden o el decreto de Tiberio para que, dejando de incomodarte, enviemos una embajada a nuestro señor» *(Legatio,* 301).

Pilato, al oír hablar de embajada que podía acusarlo de los abusos y arbitrariedades que había cometido, se exasperó *(Legatio,* 302), pero no quitó los escudos. Entonces los notables escribieron a Tiberio; el emperador, al recibir la carta, montó en cólera y ordenó a Pilato que quitara los escudos inmediatamente y los trasladara a Cesarea *(Legatio,* 303-305).

La reacción judía se caracteriza por los rasgos siguientes:

1) El pueblo judío obra *unido:* aristocracia y multitud con una sola voz piden a Pilato que retire los escudos.

2) La petición se reduce a que se quiten los escudos que el pueblo considera violatorios de la ley. En ningún momento se desconoce la autoridad del emperador; tan es así, que le piden a Pilato que les muestre la orden de Tiberio para dirigirse a él personalmente si es él quien ha ordenado colocar los escudos.

3) Los medios empleados son los legales y pacíficos: primero la súplica al subalterno; cuando éste se niega acuden al emperador.

4) Finalmente, Tiberio, con su actitud respetuosa de la ley judía, pone feliz término al episodio. Este episodio muestra claramente que tanto el emperador como los judíos tienen la voluntad de resolver las tensiones de manera pacífica.

Calígula ordena erigir su estatua en el templo de Jerusalén

Este acontecimiento vino a convertirse en el tema central de la *Legatio ad Caium.* Aquí nos interesa analizar la *reacción judía* al inaudito desafío del emperador romano.

Ya hemos visto las diferencias que hay entre las versiones de Flavio Josefo y la versión de Filón. El testimonio de Filón es muy valioso por su actitud tan amplia en relación con el culto al César [9].

Calígula ordena a Petronio, el legado de Siria, erigir una colosal estatua suya en el Santo de los Santos del templo de Jerusalén; para eso debe movilizar la mitad de las legiones acantonadas en Siria para aplastar sin misericordia toda oposición *(Legatio,* 207).

La orden llena de perplejidad a Petronio: él sabe por una parte que es imposible oponerse a las órdenes del joven emperador, pero conoce también que será imposible hacer que los judíos acepten esa orden *(Legatio,* 209-212). Por lo pronto resuelve ganar tiempo demorando la ejecución de la orden sin saber qué deba temer más: o la arrogancia de Calígula o la cólera de los judíos. Así y todo, ordena la construcción de la estatua *(Legatio,* 213-221).

Reúne luego a los judíos principales, a los sacerdotes y a los magistrados para explicarles la orden y convencerlos de que no se opongan. Bien sabe él que una vez convencidos los jefes judíos, el pueblo no resistirá *(Legatio,* 222-223).

Filón describe la profunda conmoción que causó la noticia: los líderes judíos no pueden articular palabra, se deshacen en lágrimas *(Legatio,* 224). El pueblo no se queda atrás: los habitantes de Jerusalén y de todo el país se dirigen a Fenicia, abandonando casas y ciudades para entrevistarse con Petronio; multitudes de judíos acuden allí con asombro de los habitantes; lamentándose y golpeándose el pecho, se acercan al gobernador en actitud suplicante; van ordenadamente, en seis grupos distintos: ancianos, hombres y jóvenes de una parte y ancianas, mujeres y muchachas de otra. Caen ante Petronio en señal de sumisión; cuando el magistrado romano los invita a levantarse se ponen de pie, llenos de polvo, con las manos atrás como si estuvieran maniatados, con los ojos llenos de lágrimas *(Legatio,* 225-228).

Luego los ancianos se dirigen a Petronio para exponerle sus propósitos; ponderan en primer lugar sus intenciones pacíficas: «Estamos desarmados —le dicen—, con las manos atrás en señal de entrega; hemos venido con mujeres y niños; hemos abandonado casas, bienes y ciudades donde habríamos podido encontrar refugio; nos postramos ante ti para que nos salves o nos hagas perecer a todos» *(Legatio,* 229-230). Luego hacen profesión de

[9] A. Pelletier, *Legatio ad Caium* (París 1972) 33-39.

lealtad al emperador: «Fuimos los primeros de toda Siria en alegrarnos que Calígula hubiera sido hecho emperador. Nuestro templo fue el primero en haber ofrecido sacrificios por él, ¿será el primero en ser profanado? Sólo pedimos que se respete el templo; si no, que se nos destruya; ponemos nuestras gargantas a tu disposición; no hay necesidad de ejército; nosotros mismos seremos los sacerdotes de este sacrificio; daremos muerte primero a nuestros familiares y luego nos quitaremos la vida; entonces sí podrás cumplir la orden de Calígula. Dios no nos podrá reprochar nada» (*Legatio,* 231-236). Finalmente le pidieron licencia para enviar una embajada a Roma (*Legatio,* 239-242).

Ante la heroica voluntad del pueblo judío, Petronio es presa de intensa emoción. Reúne a sus consejeros y resuelve escribir al emperador para justificar su demora en cumplir la orden, pero sin delatar la verdadera intención de los judíos. La hechura de la estatua y la necesidad de emplear el ejército en vigilar la cosecha son las razones que aduce para justificar la tardanza (*Legatio,* 243-253). Calígula, enfurecido, le contesta, sin embargo, diplomáticamente, urgiéndole el cumplimiento de su orden (*Legatio,* 254-260). A continuación narra Filón la intervención del rey Agripa. Calígula accede a la petición del rey (*Legatio,* 330-333), pero ordena luego que sea permitido erigir estatuas en su honor en todos los territorios vecinos fuera de Jerusalén; quien se oponga será severamente castigado (*Legatio,* 334-335); al mismo tiempo ordena hacer una colosal estatua suya, que proyecta llevar consigo en su próximo viaje a Egipto para hacerla erigir en el templo de Jerusalén, que debe convertirse en santuario a su persona, el «nuevo Zeus» (*Legatio,* 337-338, 346). Sólo la muerte de Calígula resolvió la crisis.

La reacción del pueblo judío está caracterizada así:

1) El pueblo actúa unido y jerarquizado: clase alta y pueblo. No hay división; no aparece ningún grupo extremista; Filón no menciona ni a los «celosos», ni a los «sicarios», ni a los «bandoleros», ni a la «cuarta secta judía». El pueblo interviene tomando por voceros a los notables; Petronio cree que, convencidos los jefes, el pueblo los seguirá.

2) Lo que piden: en ningún momento desconocen la autoridad romana; antes, al contrario, hacen profesión de lealtad al emperador; no hablan de independencia nacional ni de libertad. Sólo piden que se respete su templo, que no se vaya a ejecutar la orden de Calígula, porque sería una violación gravísima de la ley judía.

3) La manera como lo piden: dicen expresamente que no vienen armados; si su intención hubiera sido oponerse con las armas, se habrían quedado en Jerusalén, se habrían atrincherado en sus casas, no habrían acudido a la ciudad donde Petronio tenía las tropas ni habrían llevado mujeres y niños y ancianos. Suplican únicamente que no se ejecute la orden del César o que se les dé muerte antes de erigir la estatua de Calígula en el templo de Jerusalén.

CRITICA DEL TESTIMONIO DE FILON

Los estudiosos modernos insisten en el hecho de que la diáspora judía de Egipto vivía en plena dependencia del centro religioso de Jerusalén [10]. Este hecho nos da pie para afirmar que los judíos de Alejandría estaban muy bien informados de los sucesos de la Ciudad Santa. Además, Filón tenía todavía especiales razones para interesarse por la vida de *Judea.* La amistad de su familia con el rey Agripa I, su posición destacada dentro de sus correligionarios en Alejandría, sus intereses religiosos y literarios, todos esos son factores que nos garantizan una completa información de Filón sobre los dos sucesos que acabamos de analizar.

Por otra parte, si Filón quería influir de alguna manera en la actitud del nuevo emperador, es evidente que tenía que argumentar con relatos objetivos; se trataba de hechos recientes y públicos; mal podría él pensar que iba a alcanzar algo en Roma, falseando los sucesos que tenían que ser muy conocidos allá; no debemos olvidar que Alejandría era la segunda capital del Imperio, que Egipto era el granero de Roma y que la colonia judía de Alejandría era una de las más grandes en todo el Imperio y que los judíos habían tenido un influjo decisivo en el éxito de la expedición militar de César (AJ XIV, 127-139; 192-193). Agripa había tenido un papel importante en la accesión de Claudio, como lo narra BJ II, 204-213 [11].

[10] Véase *Philon d'Alexandrie,* Éditions du la recherche scientifique (París 1976), artículo de S. Daniel, pp. 222-240.

[11] BJ II, 204-213, es más verosímil que el relato paralelo de AJ, según D. Timple: «Historia» 9 (1960) 502.

Podemos, pues, concluir con razón que, en realidad, la actitud de los judíos hacia Roma en estos dos episodios fue tal como la presenta Filón, es decir, pacífica. Naturalmente, nadie irá a culpar a Filón que al pintar la reacción de los judíos al intento sacrílego de Calígula haya hecho de todos los recursos literarios para comunicar al lector la profunda consternación en que quedaron sumidos los judíos creyentes como él ante la locura del joven emperador.

CAPITULO V

P. CORNELIO TACITO

Presentación

P. Cornelio Tácito [12], nacido hacia el 55/56 d. C., es el típico aristócrata inteligente y culto, versado en las prácticas de la administración romana; nos informa cómo se veían las cosas desde Roma.

Comenzó su carrera bajo Vespasiano, la continuó bajo Tito y la culminó bajo Diocleciano (*Historias* I, 1). Bajo Vespasiano fue probablemente *vigintivir* o *tribunus lacticlavius;* bajo Tito fue cuestor, y bajo Domiciano tribuno del pueblo o edil, al mismo tiempo que fue recibido en el colegio de los *XVviri sacris faciundis.* Como pretor actuó en el año 88 d. C. Luego se ausentó de Roma al menos por cuatro años, no sabemos con qué cargo. Fue cónsul bajo Nerva en el año 97 d. C. Hacia el 112/3 es procónsul de Asia [13].

Sus grandes obras históricas son las *Historias* y los *Anales.* Las *Historias,* que tratan de la historia de los Flavios, fueron publicadas entre 105 y 110; los *Anales,* cuyo tema es la historia de la dinastía julio-claudia, vieron la luz pública después.

Para la presente investigación sería muy interesante saber cuáles fueron las fuentes que utilizó Tácito para escribir la llamada *Arqueología judía,* es decir, el libro V de sus *Historias.* Pero el problema de las fuentes de Tácito es casi insoluble: la única conclusión aceptada hoy por todos es que la teoría de la fuente única debe ser abandonada [14]. No pudiendo resolver el problema de las fuentes, sería importante al menos aclarar las relaciones entre Tácito y Flavio Josefo; tampoco aquí se puede dar una respuesta definitiva; pero me parece muy razonable la opinión de M. Stern, según el cual es inverosímil que Tácito dependa directamente de Flavio Josefo, y es posible, pero no probable, que dependa indirectamente [15].

[12] St. Borzsák, *P. Cornelius Tacitus,* en RE S-XI (1968) 373-512.
[13] M. Fuhrmann, *Der Kleine Pauly,* art. *Tacitus* V (1979) col. 487.
[14] Borzsák, *art. cit.,* col. 449ss; Paratore, *Tacito* (Roma [2]1962) 653-668.
[15] *The Jewish People in the First Century* I (Assen 1974) 33.

Lucha judía por la libertad: del 63 al 37 a. C.

«El primer romano que subyugó a los judíos fue Cn. Pompeyo, quien penetró en el templo por derecho de conquista. De ahí se sabe que en el interior del santuario no había ninguna imagen de Dios y que no se guardaba allí ningún secreto. Los muros de Jerusalén fueron destruidos, pero el templo quedó en pie. Más tarde, durante la guerra civil romana, cuando Antonio se hizo cargo de la administración de esas provincias, Pácoro, rey de los persas, se apoderó de Judea. Pero P. Ventidio le dio muerte y confinó a los partos al otro lado del Éufrates».

Reinado de Herodes: del 37 al 4 a. C.

«Sosio sometió a los judíos. Antonio le dio el reino a Herodes. Augusto, victorioso, se lo agrandó. Después de la muerte de Herodes, un cierto Simón se declaró rey sin esperar la decisión del César. Éste fue castigado con la muerte por el gobernador de Siria, Quintilio Varo».

Judea dividida: del 4 a. C. al 41 d. C.

«El pueblo judío así dominado fue dividido en tres circunscripciones diferentes regidas cada una por un hijo de Herodes. Bajo Tiberio hubo paz. Cuando César ordenó erigir su estatua en el templo, prefirieron tomar las armas. La muerte de César puso fin a la rebelión».

Procura romana: del 44 al 66 d. C.

«Claudio, al ver que los reyes habían muerto o eran demasiado débiles, entregó la provincia a caballeros romanos y a libertos. Entre éstos, Antonio Félix, llevado de su crueldad y de sus pasiones, ejerció la autoridad regia con alma de esclavo. Se casó con Drusila, la nieta de Antonio y Cleopatra; Félix vino a ser así esposo de la nieta de Antonio; Claudio era nieto de Antonio. La paciencia de los judíos aguantó hasta que Gesio Floro fue hecho gobernador. Bajo su gobierno estalló la guerra».

La primera época de la lucha por la libertad está suficientemente caracterizada por las palabras *subyugó, derecho de conquista, los muros de Jerusalén fueron destruidos, Ventidio le dio muerte, confinó;* estas palabras dan a entender suficientemente claro que esta época se caracterizó por las repetidas intervenciones armadas del ejército romano, lo que supone una tenaz y heroica resistencia por parte de los judíos.

El reinado de Herodes comienza con la frase: *«Sosio sometió a los judíos»;* y luego, a la muerte de Herodes, añade: *«Simón se declara rey y es castigado con la muerte».* De la oposición judía contra el Herodes no habla, quizá porque no la considera como oposición a Roma.

La *Judea* dividida comienza con *«el pueblo judío así dominado»,* lo que alude a la guerra de Varo. Pero la época está caracterizada con la célebre frase: *«bajo Tiberio hubo paz».* El contraste con las épocas anteriores es elocuente. Smallwood, sin embargo, *dice que los judíos difícilmente hubieran podido hacer una descripción tan halagüeña de esta época* [16]. Creo que, naturalmente, Tácito ve las cosas desde el punto de vista romano; es natural también que hubieran existido serias tensiones entre judíos y Roma en este período. Pero si nos referimos exclusivamente a la *actitud judía* hacia Roma, podemos afirmar que fue una actitud conciliadora y pacífica.

En estos años, los judíos aceptan de hecho la autoridad romana y buscan medios pacíficos para resolver las inevitables tensiones. Si se entiende por paz el hecho de que los judíos no se sublevaron contra Roma, y otra cosa es difícil suponer en la mentalidad de un romano, Tácito tiene toda la razón.

Otro problema es la afirmación de Tácito de que cuando Calígula ordenó erigir su estatua en el templo, *los judíos prefirieron tomar las armas.* Aquí estoy perfectamente de acuerdo con Smallwood en que aquí hay que preferir los testimonios concordes de Flavio Josefo y de Filón de Alejandría, porque son autores independientes entre sí, mucho más cercanos a los hechos, y que dan un relato mucho más detallado [17].

La época de la procura romana se caracteriza aquí por los desaciertos romanos: Claudio prefiere a los caballeros y libertos; na-

[16] *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 172.
[17] *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1976) 176, nota 111.

turalmente es el juicio de un aristócrata, pero que en este caso está respaldado por los hechos; Tácito ve las cosas desde el punto de vista romano; por eso no insiste tanto en la desmoralización de la aristocracia judía.

En resumen: *bajo Tiberio hubo paz.*

Esta frase, que nos atestigua cómo se veía desde Roma la actitud de los judíos hacia Roma en esa época, es tanto más digna de crédito cuanto que salió de la pluma de un historiador poco afecto a Tiberio [18].

Finalmente, en los *Anales* II, 42, Tácito, al narrar los sucesos del año 17 d. C., nos da una información que confirma la actitud pacífica y sumisa de Judea hacia Roma en esa época. Afirma textualmente: «Por ese tiempo, muertos los reyes Antíoco de Comagene y Filopator de Cilicia, se alteró la tranquilidad pública de esos países *(turbabantur nationes),* porque la mayoría deseaba un gobernador romano y la minoría un monarca. También las provincias de Siria y de Judea, agobiadas por los impuestos, pedían *(rogabant)* rebaja de los mismos».

El contraste es suficientemente claro: en Comagene y en Cilicia *se alteró la tranquilidad pública;* en Judea y en Siria, los súbditos, agobiados por los impuestos, *suplicaban (rogabant)* la actitud sumisa, no violenta, está suficientemente clara.

[18] Véase *Scholarship on Tacitus,* en ANRW, *Principat* 2 (1975) 105-124, por Glanwille Downey.

SEGUNDA PARTE

LITERATURAS

APOCALIPTICA - DE QUMRAN - TARGUMICA RABINICA - DEL NUEVO TESTAMENTO - CRISTIANA

CAPITULO VI

LITERATURA APOCALIPTICA

El título de este capítulo merece una explicación. Vamos a tratar de escritos que son llamados por los autores protestantes *Pseudoepígrafos del Antiguo Testamento,* y por los católicos, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (porque los protestantes reservan el nombre de *apócrifos* a los libros que los católicos denominan *deuterocanónicos).* Muchos autores franceses llaman a los escritos que vamos a estudiar *literatura intertestamentaria.*

Yo elegí el nombre de *literatura apocalíptica* mientras los estudiosos se ponen de acuerdo en un nombre «ecuménico», porque si bien es cierto que muchos de los escritos comprendidos aquí no son *apocalípticos,* sin embargo, los escritos apocalípticos son los más significativos, constituyen la mayoría y son los más importantes para nuestro estudio. Si quisiéramos un nombre más preciso habría que acudir a uno parecido a éste: *literatura judía antigua, no bíblica, ni targúmica, ni rabínica, ni qumránica.*

Se trata de escritos judíos o judío-cristianos que vieron la luz entre los años 200 a. C. y 200 d. C., hablando en términos aproximativos. Los autores que tratan de esta literatura incluyen un cierto número de escritos fundamentales; pero la lista es más o menos amplia. Así, E. Kautsch (1900) menciona 13 escritos; R. H. Charles (1913), 17; Riessler (1927), 88; Charlesworth (1976) enumera 47 en las colecciones modernas [1].

Historia de la investigación: James H. Charlesworth [2] distingue cuatro épocas: la primera, de 1713 a 1850, años en que aparecen importantes publicaciones; él cita a Fabricius, Münter, Laurence, Hoffmann, Gfroerer, Migne, A. Dillmann, Jellinek y Wahl. La segunda, de 1851 a 1913, ve la publicación de *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* de Emil Kautzsch (1900), y termina con *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English,* de R. H. Charles (1913). En la tercera,

[1] J. H. Charlesworth, *A History of Pseudepigrapha Research:* ANRW II, 19 (1979) 66-73; A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento.* I: *Introducción general* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 27-44.
[2] J. H. Charlesworth, *op. cit.,* pp. 63-73.

de 1914 a 1969, apenas existió avance alguno en estos estudios. Las consecuencias de este período de estancamiento se hacen muy notorias en la exégesis del Nuevo Testamento, como lo hace ver Klaus Koch en su *Ratlos vor der Apokalyptik* (1970). Por fin, tenemos una cuarta etapa, de 1970 a nuestros días, que se caracteriza por un nuevo florecimiento: varios grupos de estudiosos están empeñados en publicar ediciones críticas de los textos originales y colecciones con traducciones y comentarios. Está en vía de publicación la serie alemana *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit,* editada por Werner Georg Kümmel y otros; la española *Apócrifos del Antiguo Testamento,* dirigida por Alejandro Díez Macho, y la angloamericana *The Old Testament Pseudepigrapha,* editada por James H. Charlesworth. Naturalmente hay que esperar todavía algunos años para poder hacer una síntesis de esta nueva etapa de la investigación.

Importancia: estos escritos tienen gran importancia para conocer el ambiente de la época de Jesús por dos motivos principales: primero, porque fueron escritos en esa época; segundo, por dominar en ellos la mentalidad apocalíptica, que es un rasgo característico de la época que va entre la rebelión macabea y la de Bar Kokba, para hablar de dos sucesos que hicieron época en la historia del pueblo judío. La apocalíptica es uno de los rasgos típicos del ambiente espiritual donde nació el cristianismo [3].

La apocalíptica: a la vuelta del destierro los judíos se esforzaron por ser fieles a YHWH. Reedificaron el templo, restauraron el culto, organizaron el estudio sinagogal de la Torá. Sin embargo, el pueblo judío, lejos de experimentar la prosperidad prometida por los profetas, tuvo que soportar sucesivamente la dominación pagana de los persas, griegos y, tras el discutido gobierno de los sacerdotes-reyes asmoneos, la dominación romana. El duro contraste entre las promesas salvíficas de los profetas y la triste realidad despertó en el pueblo judío el afán por estudiar y sistematizar las predicciones de la profecía; así se explica el florecimiento de la apocalíptica. El denominador común de los escritos apocalípticos es que tienen el centro de gravedad en el futuro, es la inquebrantable esperanza en la intervención liberadora de YHWH en el

[3] J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (The Society of Biblical Literature, Missoula, Montana 1976) 25-26; A. Díez Macho, *op. cit.,* pp. 95-116.

próximo futuro; la certeza de que a la época presente de tribulación ha de seguir en breve una época de paz y de prosperidad [4]. Pero dentro de esta perspectiva común hay innumerables tendencias y matices. Una cosa es hoy cierta: *la esperanza apocalíptica penetraba en todos los grupos judíos, con la única posible excepción de los saduceos,* según afirma Charlesworth [5].

Pero la literatura apocalíptica es difícil de utilizar: por una parte, su lenguaje simbólico y cifrado hace difícil llegar a una interpretación satisfactoria, y por otra, la datación de muchos escritos está basada en simples conjeturas, y no conocemos suficientemente el medio en que nacieron [6]. Es muy importante notar que son pocos los autores que opinan que la apocalíptica tenga un origen «zelota» [7]. Me parece que Hengel, en su estudio sobre los «zelotas», publicado antes que comenzara el florecimiento de los estudios apocalípticos, no ha tenido en cuenta esto, y atribuye a los medios «zelotas» el ambiente espiritual reflejado en la apocalíptica, que, en realidad, era el ambiente *común* de esa época [8].

TESTIMONIO DE LA LITERATURA APOCALIPTICA

No es un testimonio directo, porque estos escritos no pretenden escribir historia, sino un testimonio indirecto en cuanto que reflejan el ambiente espiritual donde vieron la luz.

1. *Libro 1 de Henoc, o Henoc etiópico* [9]

Es una compilación, resultado de un largo proceso literario, que hoy poseemos íntegro en una traducción etiópica. Por Qumrán sabemos que fue escrito originalmente en arameo. Consta de cinco secciones: el Libro de los vigilantes (1-36), que cuenta la caída de los ángeles y describe los viajes de Henoc al infierno y al paraíso,

[4] P. D. Hanson, art. *Apocalypticism,* en IDB, Supl. 1976.
[5] J. H. Charlesworth, *op. cit.,* p. 76; A. Díez Macho, *ob. cit.,* pp. 53-87.
[6] J.-F. Frey, art. *Apocalyptique,* en SDB I (1928) col. 343.
[7] J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik* (Neukirchener Verlag, ²1976) 294-298.
[8] Esta laguna la critica con toda razón G. Delling en su reseña de la obra de Hengel: TLZ 88 (1963) 39; la misma crítica hacen K. Koch en su *Ratlos vor der Apokalyptik* (1970) 113, 115; J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik* (1976) xxxvi, y Smith: HTR 64 (1971) 10-15.
[9] Véase la introducción, traducción castellana y notas en F. Corriente/A. Piñero, *Apócrifos del AT* IV (1984) 11-143.

cuyo contenido estaba ya fijado en el siglo II a. C.[10] El Libro actual de las parábolas (37-71) no se encontró en Qumrán, por lo que la crítica lo considera algo aparte; la opinión más probable es que se trata de un escrito judío del siglo I d. C.[11] En cambio, se han encontrado en Qumrán el Libro de los gigantes[12], el Libro de las luminarias celestes (72-82), que promulga el antiguo calendario sacerdotal[13], y está atestiguado en Qumrán en un manuscrito del año 200 a. C., aunque debió de ser escrito en los siglos V/IV a. C.[14] El Libro de los sueños (83-90), que alude al combate macabeo de Bethsur (año 164 a. C.). El Apocalipsis de las semanas ha sido insertado en la Carta de Henoc (91-105), escrita antes del año 100 antes de Cristo[15].

Grelot anota que el autor del Libro de los sueños y del Apocalipsis de las semanas está plenamente comprometido en la guerra macabea; es un nacionalista religioso, partidario de la guerra santa[16].

2. *Libro de los Jubileos*[17]

Es un midrás que trata la historia sagrada desde la creación hasta la Pascua de la salida de Egipto. En Qumrán se han encontrado no menos de 12 fragmentos, lo que aumenta la probabilidad de que fue escrito originalmente en hebreo[18]. Está muy relacionado con la corriente espiritual de Qumrán, pero habría que considerarlo más bien prequmránico. Hoy se piensa que fue escrito a comienzos del reinado de Juan Hircano, hacia el 130 a. C.[19]

Según Berger[20], se propone afirmar la confianza en las promesas divinas y enseñar la ley tan auténticamente que los que se conviertan observen los mandamientos de tal manera que hagan posible el advenimiento de la época de la salvación.

[10] Para lo referente a Qumrán, cf. P. W. Skehan, *Qumran,* en SDB (1978) cols. 823-25.
[11] F. Corriente/A. Piñero, *Apócrifos del AT* IV (1984) 21-23.
[12] P. W. Skehan, *op. cit.,* col. 824.
[13] P. Grelot, *La esperanza judía a la «hora» de Jesús* (1978), trad. española (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 44.
[14] P. W. Skehan, *op. cit.,* col. 823.
[15] *Ibíd.,* col. 824.
[16] P. Grelot, *op. cit.,* p. 48.
[17] Introducción, traducción castellana y notas de F. Corriente/A. Piñero, en *Apócrifos del AT* II (1983) 65-193.
[18] J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (1976) 143.
[19] F. Corriente/A. Piñero, *Apócrifos del AT* II (1983) 69.
[20] Berger, *Das Buch der Jubiläern,* en JSHRZ (1981) 279.

Este escrito tuvo que ser escrito en *Judea,* en concreto en Jerusalén[21]; es obra de un grupo de sacerdotes que luchan contra la helenización del pueblo judío y quieren que se vuelva a las tradiciones de los patriarcas[22]. La única vía de salvación es la estricta observancia de la ley; insisten sobre todo en el calendario solar, en la observancia del sábado, en la circuncisión, en la celebración de las fiestas, en la separación de los gentiles[23].

Son rígidamente nacionalistas, pero el camino que han elegido para acelerar la salvación no es la guerra santa, sino *la estricta observancia de la ley.*

3. *Los salmos de Salomón*[24]

Escritos según el modelo bíblico, fueron al principio probablemente independientes; hoy forman una colección. Se podrían dividir en varios grupos: unos que aluden a sucesos de la época de Pompeyo, son los salmos 1, 2, 8 y 17; pero también 4, 7, 11, 12 y parte del 5 y 9; tienen carácter de lamentación casi todos, y habría que datarlos de los años 64-47 a. C.; un segundo grupo, de carácter predominantemente sapiencial, son el 3, 6, 10, 13, 14, 15 y 18; tienen carácter de alabanza y enseñanza[25].

El autor, o autores, tuvo que tener muy estrechas relaciones con el culto, cuyos adversarios principales serían los ricos judíos helenizados[26]. El lugar de origen de los salmos es muy probablemente Jerusalén[27]. Parece que vieron la luz no en medios asideos, ni esenios ni saduceos, sino más bien fariseos[28].

En los salmos 17 y 18 expresa su esperanza en el Mesías; pero *no en un Mesías guerrero,* sino en un Mesías que destruirá a la dominación extranjera por el poder de su palabra[29]: Salmo 17,

v. 21 «Míralo, Señor, y suscítales un rey, un hijo de David,
en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en
Israel tu siervo:

[21] *Ibíd.,* p. 299.
[22] *Ibíd.,* pp. 298-299.
[23] J. H. Charlesworth, *op. cit.* (1976) 143-144; F. Corriente/A. Piñero, *ob. cit.* (1983) 71.
[24] Trad. castellana de A. Piñero de *Apócrifos del AT* III (1982) 9-117.
[25] J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomons* (Leiden 1977) 154.
[26] A. Piñero, *Apócrifos del AT* III (1982) 16.
[27] *Ibíd.,* pp. 15-16.
[28] M. Delcor, *Psaumes de Salomon,* en DBS (1976) cols. 236-242.
[29] M. Delcor, *op. cit.,* cols. 244-245; J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (1976) 196.

v. 22 Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos,
para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola,
v. 23 para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad,
para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero,
v. 24 para machacar con vara de hierro todo su ser,
para aniquilar a las naciones impías *con la palabra de su boca,*
... ...
v. 33 No confiará en caballos, jinetes ni arcos;
ni atesorará oro y plata para la guerra,
ni el día de la batalla acrecentará sus esperanzas la multitud de sus guerreros.
v. 35 ... Golpeará continuamente con *la palabra de su boca...*»

(Traducción de A. Piñero).

4. *El Testamento de Moisés*[30]

Antonio Ceriani publicó en 1861 un manuscrito latino que él creía ser una traducción latina de la *Asunción de Moisés.* E. M. Laperrousaz demostró que, en realidad, se trata del *Testamento de Moisés*[31]. Es una traducción de un texto griego que a su vez era una traducción de un original semítico[32].

La fecha es discutida: casi nadie sostiene hoy la opinión de que hubiera sido escrita después de la revuelta judía del año 132-135 d. C. La opinión más difundida es que fue escrita en el siglo I d. C., antes de la caída de Jerusalén, en el 70 d. C.[33] Pero en 1961, Licht propone tímidamente otra hipótesis: el escrito original vio la luz a comienzos de la revuelta asmonea, pero luego ha sido adaptado a los tiempos posherodianos, añadiendo el capítulo VI y el VII[34]. Esta opinión ha encontrado algunos defensores, pero para nuestro propósito, el hecho es que el escrito tal como lo

[30] Texto con trad. francesa, introducción y notas por E.-M. Laperrousaz: «Semitica» 19 (1970) 1-140; trad. inglesa por J. Priest en *The Old Testament Pseudepigrapha* I (1983) 919-934.

[31] E.-M. Laperrousaz, *op. cit.,* 26-62.

[32] *Ibíd.,* pp. 16-25.

[33] E.-M. Laperrousaz, *op. cit.,* pp. 96-99; J. Priest, *op. cit.,* 920-921.

[34] Licht, *Taxo, or the Apocalyptik doctrine of Vengeance:* JJS 12 (1961) 102-103.

tenemos hoy, data del siglo I d. C., antes del año 70[35]. Que fuera completamente original en esa época o que fuera la adaptación de una obra anterior, no le quita valor en cuanto testigo del siglo I después de Cristo.

E. M. Laperrousaz presenta un resumen analítico, que reproducimos en sus grandes líneas:

Cap. I: Moisés transmite su cargo a Josué.
Cap. II: Moisés le revela a Josué la historia de las tribus en Palestina.
Cap. III: La cautividad de Babilonia.
Cap. IV: La vuelta del destierro.
Cap. V: Los sacerdotes-reyes asmoneos, el alto clero saduceo y los doctores fariseos. Presentación muy desfavorable.
Cap. VI: El rey Herodes y sus hijos. La guerra de Varo.
Cap. VII: El fin de los tiempos; el reinado de los perversos.
Cap. VIII: La persecución final, obra del príncipe de las naciones.
Cap. IX: El levita Taxo, con sus siete hijos, se retira al desierto.
Cap. X: Intervención de Dios y fin del mundo.
Cap. XI: Josué llora por la marcha de Moisés.
Cap. XII: Moisés lo reconforta.

Es muy importante notar cuál es la reacción del levita Taxo ante la persecución del príncipe de las naciones descrita con los más terribles rasgos en el capítulo VIII:

IX, 1: «Entonces un hombre de la tribu de Leví, por nombre Taxo, se dirige a sus siete hijos en actitud de súplica: "Ved, hijos míos, el nuevo castigo que se inflige al pueblo, cruel, bajo, sin piedad alguna, más terrible aún que el primero. ¿Qué gente, qué región o qué pueblo, por muchos crímenes que haya cometido contra su Señor, ha sufrido tanto como nosotros? Pero ahora, hijos míos, oídme, ved y sabed que jamás nuestros padres y antepasados han tentado a Dios quebrantando sus mandamientos. Sabed que ésta es nuestra fuerza; esto es lo que vamos a hacer: ayunemos tres días y al cuarto vayamos a la cueva que hay en el campo y muramos antes que transgredir los mandamientos del Se-

[35] Licht ha sido seguido por G. W. E. Nickelsburg Jr., *Studies on the Testamento of Moses* (Society of Biblical Literature, 1973) 33-38; pero la opinión de Licht no se ha impuesto; véase J. Priest, *op. cit.*

ñor de los señores, del Dios de nuestros padres. Si hacemos esto y morimos, nuestra sangre será vengada a la presencia de Dios"» (IX, 1-7).

La actitud de Taxo no deja lugar a duda alguna: no tomar las armas contra el opresor extranjero, sino *morir antes que quebrantar la ley;* ésa fue la actitud heroica de los judíos en respuesta al intento sacrílego de Calígula según los relatos de Flavio Josefo y de Filón. Unos autores califican la actitud de Taxo como quietista, otros como una resistencia activa [36], pues así este levita quiere provocar la venganza divina. Sea cual sea el calificativo, es una actitud de *fidelidad a la ley hasta la muerte, pero sin pretender la guerra santa contra el príncipe pagano.* Se le puede calificar de *celoso* por su heroica fidelidad a la ley, pero no es celoso en el sentido de que pretenda usar de la violencia para expulsar al invasor pagano.

CRITICA DEL TESTIMONIO DE LA LITERATURA APOCALIPTICA

Suponemos el hecho de que el judaísmo estuvo dominado por la esperanza apocalíptica desde el año 200 a. C. hasta el 200 d. C., hablando en cifras generales.

Nuestro objetivo es bien concreto y limitado geográfica y cronológicamente: vamos a averiguar si tal esperanza se tradujo en *Judea* en el período 4 a. C. a 41 d. C. en una más estricta observancia de la ley o en una hostilidad violenta contra el gobierno pagano de Roma.

Tenemos que prescindir de la literatura apocalíptica que vio la luz en la diáspora, porque allí vivían los judíos en una situación completamente distinta en relación con el problema de la independencia nacional. Recordemos que en Alejandría, en el año 30 d. C., los judíos fueron objeto de una encarnizada persecución precisamente por su filorromanismo, como ya hemos advertido.

Tenemos que prescindir, estrictamente hablando, de los escritos que vieron la luz antes del 4 a. C. porque ellos son testigos de la época anterior. Los he tratado aquí sólo para mostrar que, aunque se llegara a probar que tuvieron influencia en la época posterior, no se podría decir que propiciaban una actitud violenta, a excepción del Libro de los sueños y del Apocalipsis de Henoc,

[36] Véase E.-M. Laperrousaz: «Semitica» 19 (1970) 86-87.

que estaban en sintonía con una época violenta, ya conocida suficientemente por la historia.

Tenemos que prescindir de los escritos que vieron la luz después de la época que estudiamos, porque ellos atestiguan sólo la época posterior.

En el estado actual de las investigaciones, el único escrito apocalíptico que vio la luz en *Judea,* y que refleja el ambiente de la época 4 a. C. a 41 d. C., es el *Testamento de Moisés,* cuyo testimonio concuerda de manera sorprendente con los testimonios de Filón y de Flavio Josefo. Sin embargo, no podemos sobrevalorar este testimonio porque no conocemos suficientemente su medio de origen ni el ámbito de su influencia.

CAPITULO VII

LITERATURA DE QUMRAN

Arqueología

El ilustre arqueólogo que hizo las excavaciones de Khirbet Qumrán distingue los siguientes períodos de ocupación:

a) Una primera *ocupación israelita,* que no pudo ser anterior al siglo VIII a. C. ni posterior al final del siglo VII a. C. [1]

b) *Período Ia:* Aquí aparece la *comunidad de Qumrán.* Este período, que comenzó de manera muy modesta, es muy difícil de limitar cronológicamente [2].

c) *Período Ib:* La *comunidad de Qumrán* tuvo que asegurar su defensa. Es un período de gran florecimiento, que se manifiesta en los edificios construidos entonces. Es posible que esta nueva época comenzara bajo Juan Hircano (134-104 a. C.); lo más probable es que tuvo principio bajo Alejandro Janeo (103-76 a. C.) [3]. Un terremoto y un incendio, que tuvieron lugar en el año 31 a. C., pusieron fin al *Período Ib* [4].

d) *Período II:* Después de una corta interrupción, la misma *comunidad de Qumrán* volvió a instalarse allí. Esto tuvo que ser entre los años 4 y 1 a. C., en los comienzos del gobierno de Arquelao. La comunidad fue destruida definitivamente de manera violenta por los romanos en el año 68/69 d. C. [5]

c) *Período III:* El sitio fue ocupado por un puesto de guardia romana, que permaneció allí probablemente hasta la caída de Masada [6].

[1] R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (edición inglesa corregida y revisada, Oxford 1973) 1-3.
[2] *Ibíd.,* pp. 3-5.
[3] *Ibíd.,* pp. 5-11.
[4] *Ibíd.,* pp. 11-24.
[5] *Ibíd.,* pp. 24-41.
[6] *Ibíd.,* pp. 41-44.

d) Las ruinas pudieron servir de punto de apoyo en la segunda guerra judía contra Roma, en los años 132-135 d. C.[7]

Las cuevas donde se guardaban los manuscritos no sólo fueron ocupadas simultáneamente con los edificios de Khirbet Qumrán, sino que su utilización está íntimamente relacionada con la vida y las actividades de la *comunidad de Qumrán,* afirma De Vaux[8].

Ésta es la conclusión a que llega De Vaux acerca de los manuscritos de Qumrán[9]: «Estamos, pues, en capacidad de afirmar que los manuscritos de Qumrán son ciertamente auténticos y antiguos, que pertenecían a la comunidad religiosa que vivió a orillas del Mar Muerto desde la segunda mitad del siglo II a. C. hasta el año 68 d. C., y que con toda probabilidad ninguno de esos manuscritos fue depositado allí después de esta fecha».

TESTIMONIO DE LA LITERATURA DE QUMRAN

¿Qué nos pueden decir los manuscritos de Qumrán acerca de la resistencia judía en la época de Jesús? Esa pregunta la podemos articular en las tres siguientes:

a) ¿Se pueden identificar los miembros de la *comunidad de Qumrán* con los «zelotas», es decir, con los miembros del movimiento judío de liberación?

b) ¿Los documentos de Qumrán nos pueden informar acerca de la situación real y concreta de la época de Jesús?

c) ¿Cuáles son los puntos de contacto que tiene la manera de pensar qumranita con la manera de pensar de los «zelotas»?

a) *¿Se puede identificar a los miembros de la comunidad de Qumrán con los «zelotas»?*

La euforia que despertó el descubrimiento de Qumrán llevó a algunos autores a sobrevalorar los manuscritos encontrados allí. Hubo dos estudiosos que vieron en los manuscritos de Qumrán la clave para reconstruir la historia y la organización de los «zelotas». Fueron Cecil Roth y Sir Godfrey Driver.

[7] *Ibíd.,* p. 45.
[8] *Ibíd.,* pp. 54-57.
[9] *Ibíd.,* p. 138.

Cecil Roth identifica al «maestro de Justicia», que aparece en Qumrán con el líder revolucionario Menahén, que fue asesinado en el año 66 d. C. por los partidarios de los sacerdotes aristócratas revolucionarios (BJ II, 448), o con Eleazar, hijo de Jaír, sobrino de Menahén. Según Roth, la secta de los «zelotas» habría tenido su centro en Qumrán, y debe identificarse con los qumranitas. El papel, la actividad y la historia del partido «zelota» deben ser escritas de nuevo según los documentos de Qumrán. Roth ha defendido su tesis en repetidos artículos y ha hecho una síntesis en su libro *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (Oxford 1958).

G. R. Driver afirma que la doctrina y regla de Qumrán no tiene nada de común ni con los fariseos ni con los saduceos; tiene sólo semejanzas superficiales con los esenios, pero tiene afinidades impresionantes con los «zelotas». Si se tienen en cuenta las indicaciones históricas del *Comentario a Habacuc* (= 1QpHab), la *Guerra* (= 1QM) y secundariamente el *Documento de Damasco* (= 1CD), el *Manual de Disciplina* (= 1QS) y los *Himnos* (= 1QH), hay que rechazar todas las interpretaciones precristianas: el maestro de Justicia es Menahén; el sacerdote impío que aparece en Qumrán es Eleazar, el hijo de Ananías; la casa de Absalón está representada por Absalón, el compañero de Menahén (BJ II, 443-448). Ésta es la tesis que G. R. Driver desarrolla ampliamente en el libro *The Judaean Scrolls* (Oxford 1965).

De Vaux ha demostrado que tanto la opinión de Roth como la de Driver son absolutamente incompatibles con los resultados ciertos de la arqueología[10]. En el testimonio mudo de las ruinas han encallado definitivamente estas dos hipótesis.

b) *¿Los documentos de Qumrán nos pueden informar acerca de la situación real y concreta de la época de Jesús?*

Para responder a esta pregunta hay que averiguar primero cuándo fueron escritos los documentos de Qumrán, porque es claro que si fueron escritos *antes* de la época de Jesús no nos pueden informar nada acerca de lo que sucedió en esa época.

Me he valido de las dos síntesis más recientes sobre la materia: la de M. Delcor en el SDB (1978), *Qumrán,* cols. 828-960, y la de G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls* (Collins, Londres 1977).

[10] R. de Vaux, *Esséniens ou zélotes? À propos d'un livre récent:* «Revue Biblique» 73 (1966) 212-235.

DOCUMENTO	M. DELCOR	G. VERMES
	datación	datación
CD	835[a]: I a. C.	49[b]: 1.ª mitad del s. I a. C.
1QapGn	945: probl. s. I a. C.	66: s. I/II a. C.
1QH	900: después del 152 a. C.	56: *manuscrito del s. I d. C.*
1QpHab	907: s. II/I a. C.	
1QM	925-929: *discutida*	52: s. I a. C. *o I d. C.*
1QS	852-4: amalgama, compilación, núcleo prequmraniano	45: 2.ª mitad del s. II a. C.
1QS[a]	859: hacia el 110 a. C.	48: apéndice de 1QS
4QDibHam	915: s. II a. C.	62: mitad del s. II a. C.
4QpNah	908: —	75: —
4QSl	915: *hacia 73 d. C.*	cf. 63.
4Q175	912: época asmonea	80: —
4Q184	916: época herodiana	65: —
5Q15	919: 30 al 1 a. C.	72: —
11QPs		58: s. II a. C.
11QtgJob		78: 100 a. C.
11QTemple	945: 125-100 a. C.	54: s. II o I a. C.

[a] Indica la columna del SDB del artículo citado.
[b] Indica la página del libro citado de Vermes.

1QH es en realidad anterior al siglo I d. C., porque Delcor cita allí un manuscrito, el de Strugnell, que se debe datar entre el año 100 y el 80 a. C.

Según este cuadro, solamente 1QM (el «Rollo de la Guerra») y 4QSl (la «Liturgia angélica») podrían ser del siglo I d. C.

Pero Baillet ha editado seis manuscritos del «Rollo de la Guerra» provenientes de la cueva 4; según el mismo Baillet, cinco de esos manuscritos son del siglo I a. C. (Ma, Mb, Mc, Me, Mf); sólo uno (Md) es de comienzos del siglo I d. C.[11]

4QSl: Carol Ann Newsom, en su tesis doctoral *The Qumran Angelic Liturgy,* aduce los siguientes manuscritos: 4Q400, 4Q401, 4Q402, 4Q403, 4Q405, que serían todos del siglo I a. C.

Las informaciones sobre el «Rollo de la Guerra» y sobre la

[11] *Discoveries in the Judaean Desert VII, Grotte IV, III (4Q482-4Q520).*

«Liturgia angélica» se las debo agradecer muy cordialmente al profesor Jean Carmignac[12].

En conclusión: todos los escritos qumranianos que han sido datados por los especialistas fueron escritos antes del siglo I de nuestra era. Es decir, todos son precristianos. De ellos no podemos obtener ninguna información histórica sobre lo sucedido en la época de Jesús.

c) *¿Cuáles son los puntos de contacto entre el pensamiento qumranita y el pensamiento de los «zelotas»?*

Podemos pensar que aunque los documentos de Qumrán sean precristianos, sin embargo, encontremos ya en ellos una «ideología» que fuera ya el comienzo de la ideología «zelota». Examinemos dos aspectos:

1. El «celo» en los escritos de Qumrán.

a) El celo a nivel humano: El celo puede ser bueno o malo: hay un celo por la justicia (1QS IV, 4), por los mandamientos (1QS IX, 23), contra los impostores (1QH II, 15), contra los malhechores (1QH XIV, 14); pero hay también un celo arrogante (1QS IV, 10), un celo de los impostores (1QH II, 31), hay un celo malo que consiste en envidiar a los pecadores (1QS X, 18b-19). El celo a nivel humano es, pues, en Qumrán ambivalente y permanece en la esfera individual.

b) El celo de Dios: El celo de Dios es cólera contra los transgresores de la alianza de la comunidad (1QS II, 15), es ira (1QH Fr 3, 17), es celo destructor (1QH XII, 14), es el celo de los juicios de Dios (1QH Fr 17, 2).

c) El celo religioso, es decir, el celo del hombre por Dios: Éste es el aspecto más digno de tenerse en cuenta. Los qumranitas, por ser una comunidad sacerdotal, tenían que estar muy interesados en el pacto sacerdotal; ahora bien: la Biblia hebrea habla una vez de «sacerdocio por ley perpetua» (Éx 29,9), de «unción de sacerdocio eterno» (Éx 40,15), pero una sola vez de «alianza de sacerdocio eterno» (Nm 25,13) como recompensa a Pinjás y a su descendencia. En 1QM XVII, 2-3, se habla de la alianza del sacerdocio eterno, pero no se menciona a Pinjás («Y fue a Eleazar y a Itamar a quienes confirmó en la alianza del sacerdocio eterno»); tampoco hay la menor alusión a Pinjás en la bendición de los sacer-

[12] En su amable carta del 14 de noviembre de 1984.

dotes sadoquitas (1QS^{b} III, 22-28). Citar la alianza de sacerdocio eterno sin citar a Pinjás es por esas razones una omisión deliberada. ¿Cómo se explica este silencio? Pinjás fue el personaje bíblico alegado por los macabeos para justificar la dinastía sacerdotal macabeo-asmonea (1 Mac 2,26, 54) que desplazó a la dinastía de sumos sacerdotes sadoquitas; Qumrán nació como reacción de los sadoquitas contra los asmoneos. El celo y sobre todo el celo a la manera de Pinjás, que era el único título que podían alegar los asmoneos para justificar su sumo sacerdocio no podía tener cabida en Qumrán.

2. Carácter de la «Regla de la Guerra» (1QM).

a) Unos autores ven en ella un apocalipsis; otros, la liturgia de la «guerra santa» [13]. Una cosa me parece cierta: 1QM no trata de una guerra real, sino que es una visión teológica de la «guerra santa» trasladada al campo espiritual. Porque si 1QM tratara de la guerra real contra Roma tendría necesariamente que considerar aspectos prácticos de primera necesidad como, por ejemplo, el aprovisionamiento del ejército, de lo cual no hay ni una palabra en 1QM. Además, en cuestiones militares, el entrenamiento previo es un factor definitivo. Bien lo sabían los romanos (véase BJ II, 72-104), bien lo saben los militares de todos los tiempos; pero es imposible imaginar a los qumranitas entrenándose para la guerra sin que hubieran despertado la menor sospecha ni en Herodes ni en los prefectos romanos. Por lo demás, según la opinión más probable, los qumranitas eran esenios que se hicieron famosos por su pacifismo (véase Filón, *Quod omnis Probus,* 78). Tampoco en Qumrán encontraron los arqueólogos un taller para fabricar armas ni encontraron armas.

De la «Regla de la Guerra» (1QM) no se puede concluir que los habitantes de Qumrán fueran una «orden militar» que preparaba la guerra contra Roma. El hecho de que Josefo mencione a un esenio entre los miembros del gobierno aristócrata revolucionario (BJ II, 567) no prueba de ninguna manera que los qumranitas fueron una comunidad guerrera, así como tampoco se puede decir que los sumos sacerdotes de la época de Jesús eran partidarios de la guerra contra Roma porque el gobierno aristócrata revolucionario del 66 d. C. estuviera presidido por sumos sacerdotes.

b) El «celo» en 1QM: En 1QM no aparece la palabra *qn'* ni se menciona a Pinjás.

[13] M. Delcor, *Qumran,* en SDB, cols. 929-930.

1QM no emplea la palabra *qn'* para designar el ardor guerrero de los combatientes, sino que emplea otros términos equivalentes, que encontramos en el AT (1QM XV, 6; III, 6, 7, 9; IV, 1, 12; VI, 3; VII, 5; XIII, 18). También es extraña la omisión de Pinjás en la descripción de la «guerra santa» dirigida por sacerdotes, ya que en los últimos estratos de la tradición bíblica sobre la «guerra santa» Pinjás ocupa un lugar destacado (Nm 31,6).

Comparemos a 1QM con Nm 25: tanto en 1QM como en Nm 25,6-8, la acción humana es instrumento de la cólera divina; en ambos casos se persigue la eliminación del enemigo; pero 1QM tiene como enemigo principal a los pueblos paganos y sólo en segundo lugar a los israelitas infieles al pacto; Pinjás, en cambio, se enfrenta primeramente contra un israelita y secundariamente contra su cómplice pagana; 1QM es notoriamente cultual: es una verdadera liturgia: el jefe es sacerdote; las trompetas, las insignias y las armas están sacralizadas; en cambio, la intervención de Pinjás en Nm 25 no está precedida ni siquiera de una invocación, la aprobación de Dios viene después; en 1QM toda la actividad está estrictamente institucionalizada y jerarquizada por iniciativa superior; en Nm 25 la intervención de Pinjás es carismática, en contraste con la pasividad de Moisés y del pueblo. En Qumrán no hay decididamente lugar para el celo secular y carismático de un Pinjás, pero en una época en la que el pueblo judío estaba bajo un gobierno extranjero, cuando ni política ni económicamente le era posible mantener un ejército organizado, la única posibilidad de oposición quedaba reducida a la iniciativa particular de individuos profundamente convencidos y valientes, que a lo más podían actuar en pequeños grupos, pero que jamás podían hacerlo como un ejército organizado; 1QM supone un ejército rígidamente organizado y jerarquizado que no podía dar cabida al celo individual y carismático de Pinjás; en 1QM no existe el elemento carismático de las guerras santas históricas, porque 1QM es una visión teológico-cultual de la guerra santa vista desde lejos. Por eso es difícil pensar que 1QM hubiera tenido influencia en la oposición contra Roma, que culminó en la guerra del año 66 d. C.

CRITICA SOBRE EL TESTIMONIO DE QUMRAN

Podemos, pues, resumirla en las tres proposiciones siguientes:

a) Ciertamente, los habitantes de Qumrán no se pueden identificar con los «zelotas»; esto, por razones arqueológicas, pues, se-

gún el testimonio de las ruinas de Qumrán, ninguno de los documentos de la comunidad que habitaba en Khirbet Qumrán fue depositado en las cuevas, con toda probabilidad, después del año 68 d. C.

b) Los documentos de Qumrán no nos pueden informar absolutamente nada acerca de la situación histórica de la época de Jesús, porque, según los especialistas, todos los documentos de Qumrán fueron escritos antes de la época de Jesús.

c) Tampoco se puede decir que la «ideología» de Qumrán hubiera podido influir en la oposición armada contra Roma, que culminó en la guerra del 66 d. C., porque:

— 1QM es una visión teológica de la guerra santa, no un reglamento para una guerra real e histórica;

— En Qumrán no podía haber lugar para el «celo», ya que el «celo» fue el título que alegó la nueva dinastía sacerdotal macabeo-asmonea para justificar el haber suplantado a la antigua dinastía sacerdotal sadoquita; Qumrán nació precisamente como protesta contra los sacerdotes-reyes asmoneos.

CAPITULO VIII

LAS LITERATURAS TARGUMICA Y RABINICA

Presentación

Para conocer el medio ambiente donde vivió Jesús es absolutamente necesario el estudio de las literaturas targúmica y rabínica.

La *literatura targúmica* [1] está íntimamente ligada a la liturgia sinagogal y refleja la piedad popular.

Targum significa de suyo traducción, interpretación, pero de hecho este término se ha reservado para designar las traducciones arameas de la Biblia hebrea, en particular las que se hacían en las reuniones sinagogales.

A partir del destierro, la mayor parte del pueblo judío hablaba arameo, que era la lengua internacional de la época, y ya no podía entender el texto hebreo de la Biblia. Por eso desde siglos antes de la era cristiana se implantó la costumbre de hacer seguir la lectura del texto hebreo de la Torá y de los profetas de una traducción aramea que tenía que ser oral; pero hay razones para pensar que existían ya, al menos en la época de Jesús, targumes escritos para el estudio personal [2].

El Targum tenía un fin eminentemente práctico: hacer inteligible la palabra de Dios, actualizarla para los oyentes. Según la fe judía, la palabra de Dios es siempre actual, interpela siempre de nuevo a los hombres de cada época y de todos los tiempos, mantiene su valor práctico como norma de vida y por eso debe ser oída en adaptación constante a las nuevas situaciones; de ahí la preocupación de actualizar el texto sagrado por su aspecto geográfico, histórico, cultural y religioso, por medio de glosas, de pequeños

[1] Véase B. Grossfeld, *A Bibliography of Targum Literature* (Ktav, Nueva York 1972); la mejor introducción a esta literatura es, sin duda, *Introduction à la littérature targumique,* de R. Le Déaut (Roma 1966); véase también la «Introduction» en *Targum du Pentateuque* I (Cerf, París 1978) 15-67, del mismo R. Le Déaut; A. Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia,* 2.ª reimp. (Madrid 1982).

[2] R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque* I (1978) 15-18.

cambios. Es por eso un testimonio privilegiado para saber cómo se interpretaba la Biblia en esa época [3].

Hoy poseemos targumes de todos los libros del AT, con excepción de los libros de Daniel y de Esdras/Nehemías.

Para nuestro estudio, nos interesan los *Targumes del Pentateuco,* que hay que dividir en dos grupos: el Targum de Onqelos y las Recensiones Palestinenses.

1. El *Targum de Onqelos,* llamado también *Targum de Babilonia,* es una versión tradicional, originaria de *Judea,* que fue luego adoptada como la versión oficial y canónica de la Torá. Su redacción final habría tenido lugar entre las dos guerras judías, es decir, entre los años 70 y 135 d. C. Refleja las enseñanzas de los tannaítas y sigue preferencialmente los métodos exegéticos de la escuela literalista de Aquiba, que floreció entre el año 110 y el 135 d. C. [4]

2. Los *Targumes Palestinenses* son el resultado de diversas tradiciones del targum oral que no fueron jamás unificadas oficialmente. Estas *Recensiones Palestinenses* se presentan así:

— La recensión completa llamada *Pseudo-Jonatán* (= Jo) o *Targum de Jerusalén I* (= Tj I); es el más parafrástico de todos; conserva tradiciones muy antiguas, pero su redacción final no tuvo lugar sino hasta el siglo VIII d. C. Representa, pues, un larguísimo proceso [5]. La recensión completa del *Neofiti 1* (N), cuyo texto de base dataría del siglo II d. C., pero que contiene tradiciones más antiguas.

— Una recensión incompleta, llamada *Targum de Jerusalén II* (Tj II) o *Targum fragmentario,* que contiene unos 850 versículos de la Torá [6]. Sin embargo, Díez Macho hace ver que la investigación reciente va acumulando pruebas en favor de la datación antigua del *Targum Palestinense;* el más antiguo de todos sería el *Neofiti 1,* que se puede considerar con mucha probabilidad como pretannaítico, luego seguiría Onqelos y finalmente el Pseudo-Jonatán [7].

[3] *Ibíd.,* pp. 43-62.
[4] *Ibíd.,* pp. 20-22.
[5] *Ibíd.,* pp. 22-23; 29-37.
[6] *Ibíd.,* pp. 38-42; 23-26.
[7] *El Targum,* 2.ª reimp. (Madrid 1982) 74-95.

La *literatura rabínica* es el resultado de la actividad académica de escribas y rabinos; se remonta a muchos años antes de Cristo, se conservaba por tradición oral, pero no fue puesta por escrito sino a partir de fines del siglo II d. C. [8]

Se divide en tres secciones: literatura midrásica, literatura talmúdica y obras históricas.

a) La *literatura midrásica* tiene por objeto estudiar y comentar la Biblia para comprenderla mejor, a fin de actualizarla. Si estudia las partes narrativas de la Escritura para descubrir la significación de los acontecimientos será midrás *haggádico;* si analiza las partes legislativas, para adaptarlas a las nuevas condiciones de la vida, se denomina midrás *halákico.*

Los midrases más antiguos son los *tannaíticos: Mekilta, Sifra* y *Sifre,* que datan del siglo II d. C. La colección más amplia es el *Midrás Rabbá,* que es una colección de diversos escritos de los siglos VI-XII d. C. Las *Pesiqtas* son comentarios a determinadas perícopas leídas en ciertas fiestas, provenientes de los siglos VI al XII d. C. *Tanḥuma* es el más antiguo midrás haggádico del Pentateuco, y dataría del año 400 d. C. [9]

b) La *literatura talmúdica* proviene de tradición más reciente que la midrásica. La obra fundamental es la *Misná* o *Torá oral,* que establece la halaká independientemente de la Escritura, basándose exclusivamente en la autoridad de los doctores, que creen haberla recibido directamente de Moisés. Se divide en seis órdenes o secciones, divididas a su vez en tratados; en total, son 63 tratados. No fue puesta por escrito sino a fines del siglo II d. C. Al lado de la *Misná* está la *Tosefta,* que es una colección de leyes no incluidas en la *Misná.* La *Misná* fue objeto de estudio y discusión por parte de los rabinos. Los protocolos de toda esa actividad rabínica toman el nombre de *Gemará; Misná* y *Gemará* forman el *Talmud.* Hay dos talmudes: el *Talmud de Jerusalén* o *Talmud Palestinense,* escrito en las escuelas de Palestina y terminado poco después del año 400 d. C., y el *Talmud de Babilonia,* que fue redactado en las escuelas de Babilonia y concluido hacia el año 500 d. C. Mientras que la *Misná* es la obra de varias generaciones de tannaítas (doctores de la tradición oral de la ley), trabajaron en el Talmud de Je-

[8] Una información breve, pero muy buena sobre la literatura rabínica y targúmica se encuentra en E. Schürer, *Historia del pueblo judío* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 102-162.
[9] E. Schürer, *op. cit.,* pp. 128-139.

rusalén cinco generaciones de amorreos, y en el de Babilonia, siete [10]. Para los judíos tiene mucho mayor interés el *Talmud* que el *Midrás,* y más interés el de Babilonia que el de Jerusalén. En cambio, para conocer la época de Jesús es mucho más importante la literatura midrásica que la talmúdica y más importante el Talmud de Jerusalén que el de Babilonia [11].

Problema del empleo de las literaturas targúmica y rabínica para conocer la época de Jesús

Estas dos literaturas contienen tradiciones que provienen de una época muy anterior a la época de Jesús junto con tradiciones contemporáneas a Jesús y tradiciones que vieron la luz muchos años o siglos más tarde. La razón de esta amalgama está en que los escribas y rabinos que las guardaron y compilaron no tenían ningún interés en hacer historia, sino en actualizar la Escritura para sus contemporáneos, de aquella manera: «Todo letrado que entiende del reinado de Dios se parece a un padre de familia que saca de su arcón cosas nuevas y antiguas» (Mt 13,52).

Pero, precisamente porque estas literaturas contienen tradiciones de tan diversas épocas, si las queremos utilizar para conocer la época de Jesús, *se impone necesariamente un trabajo previo de estratificación cronológica* para saber cuáles eran las tradiciones vigentes en la época de Jesús, que son obviamente las únicas que podemos tener en cuenta para reconstruir el ambiente en que vivió.

Método para datar las tradiciones targúmicas y rabínicas

Renné Bloch ha propuesto un método para hacer el trabajo de estratificación cronológica.

Se trata de un *método comparativo,* que comprende dos aspectos:

a) El estudio comparativo externo: comparar los escritos rabínicos que no están datados, como no lo están las tradiciones que contienen, con otros textos datados que no pertenecen a la literatura rabínica, pero que contienen las mismas tradiciones. Gracias a estos textos datados se podrá poner un *terminus ad quem* de ciertas tradiciones haggádicas palestinenses y poner al mismo tiempo los jalones para la historia de la literatura rabínica.

[10] L. Prijs, *Hauptwerke der hebräischen Literatur* (Munich 1978) 15.

[11] R. Bloch, *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique:* RSR 43 (1955) 198-204.

Ella enumera entre los escritos datados no rabínicos los escritos del judaísmo helenístico, los apócrifos, Pseudo-Filón, Flavio Josefo, las glosas del texto bíblico, los manuscritos de Qumrán, el Nuevo Testamento, ciertos escritores cristianos antiguos y las liturgias primitivas.

b) El estudio comparativo interno: seguir una misma tradición a través de las etapas que representan los diversos documentos, para tratar de distinguir entre los elementos más primitivos las variantes, los desarrollos, las adiciones, las refundiciones, etc., teniendo en cuenta el género literario y la situación histórica [12].

Los entendidos ponen en guardia contra el método fácil de utilizar colecciones de textos rabínicos. «Uno de los grandes peligros de Strack-Billerbeck, advierte G. Stemberger, es no sólo el hecho de yuxtaponer en la misma categoría de importancia materiales de comparación de diversas épocas y de diferentes grupos del judaísmo, sino también el hecho de que el exegeta corto de tiempo se quede satisfecho con las citas sin ir al original para examinar el contexto más amplio donde se encuentra la cita» [13].

SU TESTIMONIO SOBRE LA EPOCA

El problema que aquí se nos plantea es el de dilucidar si en la literatura targúmica o en la literatura rabínica hay pruebas o indicios de que la época de la *Judea* dividida hubiera sido una época revolucionaria o una época en la que hubiera actuado el movimiento judío de liberación, es decir, un movimiento revolucionario que luchara por recuperar la independencia nacional por medios violentos.

Para proceder con orden, articularemos el problema en los cuatro puntos siguientes:

1. ¿Qué informaciones históricas concretas nos dan esas literaturas acerca del movimiento judío de liberación en la época de la *Judea* dividida, es decir, del 4 a. C. al 41 d. C.?

2. ¿Qué significado tiene en esas literaturas la palabra *listim?*

[12] R. Bloch, *op. cit.,* pp. 202-212; véase R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique* (Roma 1966) 149-181.

[13] *La Recherche Rabbinique depuis Strack:* RHPR 55 (1975) 572.

3. ¿Qué significa en esas literaturas la palabra *sicario?*

4. ¿Qué significa la palabra *qanná' qanna'h?*

1. *Informaciones que nos dan las literaturas targúmica y rabínica acerca del movimiento judío de liberación en la época de la Judea dividida:*

Hengel, en el libro sobre los «zelotas», presenta el resultado de su encuesta:

a) Hablando de la fundación del movimiento judío de liberación en el año 6 d. C., trata de los textos rabínicos en que algunos autores han creído reconocer a los dos fundadores de los «zelotas»: Judas Galileo, identificado con Judas, hijo de Ezequías, que aparece en *Midrás Rabbá del Kohélet* sobre 1,11 [14]; el mismo Hengel afirma que esa identificación es discutida y da allí mismo las razones en contra de la misma; el fariseo Sadoq, cofundador de la «cuarta secta» (AJ XVIII, 4), es mencionado según algunos autores en la *Tosefta, Yoma* (= Día de la expiación) 1,12 (edición de Zuckermandel, p. 181) y en el Talmud de Babilonia en los siguientes pasajes: *Yoma,* 23a; *Yebamot* (= cuñadas) 15b; *Gittim* (= carta de divorcio) 56a; pero el mismo Hengel hace ver que tal identificación es muy problemática [15].

b) Eleazar ben Dineo aparece mencionado en la literatura rabínica, como indica Hengel [16]. Pero no debemos olvidar que Eleazar ben Dineo no luchaba contra Roma, al menos hasta que Claudio dio la razón a los judíos en su lucha contra Roma (BJ II, 245-246; AJ XV, 134-136), porque es imposible pensar que si Eleazar hubiera sido un luchador contra Roma, no lo hubieran sabido los romanos y lo hubieran dejado libre entonces.

En conclusión: la literatura rabínica no nos da ninguna información sobre el movimiento judío en la época de la *Judea* dividida.

2. *Listim (lestai* = bandoleros). Aquí también sigo a Hengel, quien, después de aducir los textos rabínicos donde aparece tal palabra, concluye que se trata siempre de «bandoleros comunes», refutando así la opinión de Rengstorf [17].

[14] *Die Zeloten* (Leiden 1976) 339, nota 2.
[15] *Ibíd.,* p. 340, nota 1.
[16] *Ibíd.,* pp. 350, notas 3 y 4; 354, nota 1; 356, nota 2; 357, notas 1 y 2.
[17] *Ibíd.,* pp. 35-42.

3. *Sicarios,* en la literatura rabínica, no designa a los miembros del movimiento judío de liberación; en este punto también sigo plenamente a Hengel [18]. Sólo en *Abot de-Rabbí Natán* significa rebeldes contra Roma, pero este texto es posterior al 66 d. C.

4. *Qanna'im* (=celosos); aquí quiero demostrar que la papalabra *qanna'im* no designa de suyo en la literatura rabínica a los rebeldes contra Roma; entre todos los pasajes citados por Hengel sólo hay uno en el que *celosos* o, como se dice generalmente, los «zelotas» designe a los rebeldes contra Roma.

Toda nuestra investigación de la literatura targúmica y rabínica se reduce, pues, al estudio del término *«celoso».*

CELOSO
EN LAS LITERATURAS TARGUMICA Y RABINICA

Para precisar el sentido de esta palabra, investigaremos:

1. *La Biblia hebrea;* 2. *La Biblia griega;*
3. *La literatura targúmica;* 4. *La literatura rabínica.*

1. *La Biblia hebrea*

a) *Qanna', qanno' = «celoso» es en la Biblia hebrea un atributo exclusivo de YHWH* [19]. La Biblia hebrea reserva el epíteto «celoso» en su totalidad para YHWH. *Qanna'* aparece seis veces, todas ellas en la Torá y siempre aplicado a Dios (Éx 34,14.14; Éx 20,5; Dt 5,9; 6,15; 4,25). *Qanno'* aparece dos veces, las dos aplicado a Dios (Jos 24,19; Nah 1,2) [20].

[18] *Ibíd.,* pp. 51-52.
[19] Sobre el celo de Dios existen los siguientes estudios: F. Küchler, *Der Gedanke des Eifers Jahwes im A. T.:* ZAW 28 (1908) 42-52; A. Stumpf, art. *Zelóo, zēlos, zelōtés,* en TWNT II (1935) 879-890: trata ampliamente la literatura griega, los LXX y el NT, más breve en cuanto al AT y muy poco la literatura targúmica y rabínica; B. Renaud, *Je suis un Dieux Jaloux* (1963) estudia con detención el AT, no analiza ni los LXX ni el Targum; H. Brongers, *Der Eifer des Herrn Zabaoth:* VT (1963) 269-284, sin perspectiva histórica; P. Heitmann, *Der Eifer als religiöse Tugend im Antiken Judentum* (Roma 1971); A. Morín, *Les deux derniers des douze:* RB 80 (1973) 337-349.
[20] *Éx 34,14:* decálogo cultual que pertenece a «J» (Eissfeldt, *Introduction to the O. T.* [1966] 200); *Éx 20,5:* decálogo moral, «E» (Noth, ATD, *Exodus* [1974] 124); *Dt 5,9:* decálogo moral predeuteronómico (W. L. Morán,

Cobra así esta palabra una connotación eminentemente positiva y sacral en la tradición judía [21].

El texto más significativo para nuestro propósito es Éx 34, 14-16, *que es al mismo tiempo el más antiguo:* «No te postres ante un otro dios, porque el nombre de YHWH es celoso; Él es un Dios celoso. No hagas alianza con los habitantes del país, porque se prostituyen con sus dioses, y cuando les ofrezcan sacrificios te invitarán a comer de las víctimas. Ni tomes a sus hijas por mujeres para tus hijos, pues cuando sus hijas se prostituyan con sus dioses, prostituirán a tus hijos con sus dioses» (trad. de Alonso Schökel, *Nueva Biblia Española,* Ed. Cristiandad, Madrid).

Este texto considera el celo como la característica esencial de YHWH, en virtud de la cual los israelitas deben evitar toda alianza y todo matrimonio con el pueblo del país.

Según otro texto más tardío, Éx 20,3-6, el celo de YHWH exige de los israelitas apartarse del culto a las imágenes de los dioses rivales; pero aquí el concepto de celo es más amplio: «No tendrás otros dioses rivales míos. No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua bajo tierra. No te postrarás ante ellos ni les darás culto; porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborrecen; pero actúo con lealtad por mil generaciones cuando me aman y guardan mis preceptos» (trad. de Alonso Schökel).

Hay una clara evolución en el concepto de celo de YHWH, que podríamos resumir así: el decálogo sería en un principio una lista de preceptos apodícticos, breves, sin explicación ni parénesis. Al entrar en Canaán, donde se daba culto a otros dioses y se practicaba la prostitución sagrada (es el ambiente de Nm 25, que veremos luego), tuvo que ser muy grande la tentación de abandonar a YHWH, como aparece en Jos 24; era necesario poner muy en claro la incompatibilidad absoluta entre el culto a YHWH y el culto a otros dioses; en este estadio, en el que la conciencia religiosa de Israel estaba en sus primeras etapas, era una conciencia monolátrica, se entendía muy bien el celo de YHWH. A medida

Dt, pro manuscripto, Roma 1965); *Dt 6,15:* predeuteronómico, W. L. Morán, *Dt); Dt 4,25,* tardío; *Jos 24,19:* tradición antigua, el mejor contexto para entender el celo de YHWH, según Renaud, *op. cit.* (1963) 36; Herztberg: ATD 9 (1969) 123; *Nahum 1,2:* podría ser posterior al libro de Nahún (Eissfeldt, *op. cit.* [1966]) 416.

[21] W. H. Schmidt, en ThWAT I, 146-147; G. Sauer, en ThWAT II, 649; contra Hengel, *Die Zeloten* (Leiden 1976) 400.

que la conciencia religiosa avanzaba hacia el monoteísmo, se hacía más difícil esa concepción del celo divino; ¿cómo era posible que YHWH tuviera celo de otros dioses, que en realidad no eran dioses? Por eso el celo pasó a fundamentar la prohibición de las imágenes y se glosó la noción de celo con Éx 20,5-6 [22].

La predicación de los profetas sobre el celo de YHWH se reducirá a explicitar la afirmación en Éx 20,5-6; el celo de YHWH es cólera destructora contra Israel, especialmente en las profecías preexílicas: Ez 5,13; 16,38; 16,42; 23,25. Pero es misericordia benéfica en favor del pueblo elegido, en las profecías exílicas y posexílicas: Is 42,13; 59,17; 63,15; Ez 38,19; 39,25; Zac 1,14; 8,2; Jl 2,18; Is 26,11; 2 Re 19,31 = Is 37,32; 9,6 (estos dos últimos textos pueden ser inserciones posteriores).

b) *La Carta magna del celo religioso: Nm 25,1-15.* De los tres personajes que aparecen animados por el celo de YHWH en el AT, Pinjás, Elías y Jehú, el más importante es Pinjás, por ser el único que aparece en la Torá y por haber recibido de YHWH mismo la elogiosa aprobación de su conducta. De Jehú sólo se vuelve a hablar para criticarlo (Os 1,4). Las dos únicas figuras del celo que permanecieron vivas en la conciencia israelita fueron Pinjás y Elías, que terminaron por identificarse.

Contexto actual: el episodio de Baal Fegor es el acto final de la marcha hacia la tierra prometida: el pueblo acampa ya a orillas del Jordán para entrar en el país que YHWH le había dado, pero el pueblo se entrega a la prostitución. La gesta liberadora se ve así comprometida cuando estaba a punto de culminar, y esto por culpa del pueblo mismo. Moisés desfallece, es incapaz de poner remedio; en esta desesperada situación irrumpe Pinjás por iniciativa privada y salva al pueblo. Su hazaña es alabada por el mismo YHWH y premiada con el sacerdocio eterno.

Crítica literaria de la perícopa. Los críticos ven en esta perícopa dos estratos literarios de épocas bien diferentes [23]:

[22] Véanse Couroyer, *Bible de Jérusalem* (1973) 105, nota g; Noth: ATD 5 (1974) 124; Zimmerli, *Das zweite Gebot,* en Homenaje a A. Bertholet (1950) 550-563.

[23] Dillmann, *Die Bücher Numeri* (²1886) 167-168; J. Wellhausen, *Die composition des Hexateuchs* (³1889) 111-112; H. Holzinger, *Numeri* (1903) 126-127; B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri* (1903) 622-623; G. Gray, *Numbers* (1903) 380; R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuchs* (1912) 231-233; Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (1966) 16; A. Weiser, *Einleitung* (1966) 189; Eissfeldt, *Introduction* (1966) 189.

— *25,1-5 es «JE»:* narra el pecado del *pueblo* con las *moabitas,* por iniciativa de éstas: se comienza con la *fornicación* y se termina con la *apostasía:* Israel se apegó a Baal Fegor (v. 3). YHWH, lleno de cólera, ordena ejecutar a los jefes del pueblo; Moisés ordena que los jueces ejecuten a los culpables [24].

En Nm 25,1-5 no se habla de celo; sin embargo, los contactos literarios con Éx 34,14-16 son evidentes.

— *25,6-15:* es, según la opinión moderna más autorizada, posterior a «P» [25]. Aquí se trata de un pecado de *dos individuos:* un jefe de la tribu de Simeón y una madianita. El pecado consiste simplemente en las *relaciones con una extranjera;* no hay culto a otro dios. Moisés, que se había casado con una madianita, es incapaz de actuar, y lo mismo el pueblo. Entonces irrumpe Pinjás, el hijo de Eleazar y nieto de Aarón, en un acto de arrojo singular, por iniciativa completamente privada, y da muerte a los dos culpables; inmediatamente cesa el castigo (v. 8), y YHWH mismo aprueba solemnemente la hazaña de Pinjás: «Ha apartado mi cólera de Israel *porque celó mi celo* entre ellos [26]; por eso no he destruido a Israel en mi *celo*» (v. 11). YHWH premia a Pinjás: «A él le da su pacto de paz» (v. 12). «A él y a su descendencia, su pacto de sacerdocio eterno», y repite la razón: «Porque *celó* por su Dios e hizo expiación por Israel» (v. 13).

El celo de Pinjás es, pues, la acción violenta de un individuo, por iniciativa privada, al margen de la ley (en contra del legislador, ya que Moisés se había casado con una madianita): Tal acción es considerada por el mismo YHWH como celar el celo del mismo Dios.

Nótese que, de acuerdo con el derecho de primogenitura, eliminado Rubén por su pecado (Gn 35,21-24; 49,4), había que eliminar a Simeón para justificar la autoridad de Leví. Los madianitas, descendientes de Abrahán (Gn 25,2.4; 1 Cr 1,32), tuvieron óptimas relaciones con Moisés (Éx 2,15.16; 4,18; Éx 18); Moisés se había casado con una madianita (Éx 2,21); esta circunstancia autorizaba naturalmente los matrimonios mixtos, que no fueron prohibidos en el antiguo Israel (Gn 41,45; Nm 21,1; Rut 1,4; 2 Sm 3,3), sino que fueron prohibidos más tarde (Dt 7,1-4); en

[24] Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung* (1912) 168; Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (1966) 35; De Vaux, *Les nombres* (1972) 299-301.

[25] Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (1966) 16.

[26] Esta frase está contra lo que dice Hengel, *Die Zeloten* (Leiden 1976) 401, nota 1.

Nm 25,6 se ha vuelto a la tradición antimadianita de **Jue** 6-8, para **desarmar a los partidarios** de los matrimonios mixtos.

Época en la que Nm 25,6-15 fue insertado en la Torá

Esta circunstancia es de capital importancia para nuestro estudio, porque nos hace ver la situación histórica concreta en la que estos versículos de la perícopa comenzaron a formar parte de la Escritura y nos dan la clave para interpretarla. Hemos visto que Nm 25,6-15 es posterior a «P». Asimismo hay que notar que todos los textos, con la posible excepción de uno solo, que mencionan a Pinjás, son de la época posexílica: así Éx 6,25; Nm 31,6 son posexílicos [27], Jos 22,13.30.31.32; Jue 20,28, y Sal 106,31 son tardíos [28]; 1 Cr 5,30.30; 1 Cr 6,35; 1 Cr 9,20; Esd 8,2 son de la época del cronista o posteriores; eso muestra que el interés por Pinjás es típico de la época posexílica.

Fue entonces cuando Pinjás vino a convertirse en una de las figuras centrales del judaísmo, porque justificaba la autoridad monárquica del sumo sacerdote, nuevo jefe de la comunidad israelítica posexílica, que había desplazado a la dinastía davídica; así, Pinjás justifica la lucha emprendida en esa época contra los matrimonios mixtos, tolerados, al menos, con el ejemplo de Moisés. Pero este celo por la pureza de la sangre era un asunto interno del judaísmo; si los sumos sacerdotes, y en especial Esdras, pudieron luchar contra los matrimonios mixtos, era porque contaban con el apoyo de los persas, es decir, de la autoridad extranjera. Este celo no tiene absolutamente nada de oposición a un gobierno extranjero; todo lo contrario *se apoya en un gobierno extranjero* [29].

Así se entendía el celo de Pinjás cuando se insertó el relato de Nm 25,6-15 en la Torá, y éste es el punto de partida de nuestra investigación.

Del estudio de la Biblia hebrea podemos concluir que:

a) «Celoso» es un epíteto que la Biblia hebrea da exclusivamente a YHWH; de ahí cobra esta palabra un carácter eminentemente positivo y sacral.

[27] La genealogía *Éx 6,14-25* es inserción posterior a P: Weiser, *Einleitung* (1966) 127; Noth, *Exodus* (1968) 42. *Núm 31,6:* De Vaux, *Les nombres* (1972) 352.

[28] *Jos 22,9-34:* Weiser, *Einleitung* (1966) 134; *Jueces 19-21:* Eissfeldt, *Introduction* (1966) 267.

[29] Véase Noth, *Histoire d'Israël* (1970) 325-354. Cf. también Esd 7,26.

b) El prototipo del celo religioso, según la Torá, es Pinjás, que *celó el celo de Dios;* su celo está indisolublemente relacionado con el celo de YHWH; la acción de Pinjás fue una acción violenta, por iniciativa personal, actuó completamente solo, en contra del ejemplo de Moisés, para acabar los matrimonios con extranjera. Pinjás se convirtió en el personaje que justificaba la autoridad del sumo sacerdote en la época posexílica, en particular en su lucha contra los matrimonios mixtos; esa lucha no implica en manera alguna rebeldía contra el gobierno persa; todo lo contrario, si Esdras pudo luchar contra los matrimonios mixtos fue por estar apoyado por un gobierno extranjero.

Anotemos para terminar que un gran número de autores modernos defiende la historicidad de la lucha de Esdras contra los matrimonios mixtos [30].

2. *La Biblia griega*

Los LXX: Es asombrosa la regularidad con la que los LXX han traducido el hebreo *qn'* y sus derivados por *zelos* y sus derivados. *Zelôtés* cobra así en la diáspora judía una connotación del todo especial, ya que los LXX reservan este epíteto también exclusivamente a YHWH. *Qin'ah,* cuando indica el celo de Dios, está traducido por *zelos* (hay sólo dos excepciones: Ez 36,5 e Is 59,17). El verbo *QN'* en piel, cuando tiene por sujeto a Dios, es traducido invariablemente por *zeloo.*

QN', cuando indica el celo del hombre por Dios, está traducido por *zelos* y sus derivados (2 Re 10,16; Sal 69,10; Nm 25,11.13; 1 Re 19,10.14).

La única excepción, también constante, es cuando el verbo *QN'* tiene como complemento directo a Dios, y entonces no se traduce por *zeloo,* sino por *parazeloo* u otro completamente distinto (Dt 32,21; 1 Re 14,22; Dt 32,16; Ez 8,3; Sal 78,58).

Así tuvieron los judíos en los LXX una fidelísima versión del celo de Dios tal como lo presenta la Biblia hebrea. La característica esencial del celo en ella es ser una vehemente pasión *interpersonal,* la confrontación con un rival, mientras que en griego el matiz característico es el esfuerzo por alcanzar algo. El único caso en el que el celo en la Biblia hebrea no se relaciona con una persona es el salmo 69,10, que es tardío.

[30] K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia* (1954) 210-216 espec. 212.215; J. M. Myers, *Ezra, Nehemiah* (1965) 76-88; R. J. Coggins, *The Books of Ezra and Nehemiah* (1976) 56-66; Eissfeldt, *Introduction* (1966) 555.

Ahora vamos a analizar los siguientes libros, que sólo poseemos en la Biblia griega (Ben Sirá, 1 Mac, 2 Mac y Judit) y que nos sirven para proseguir la historia del significado de *celoso.*

Ben Sirá: fue escrito originalmente en hebreo, pero hoy lo tenemos completo sólo en la traducción griega, hecha en el año 190 a. C. [31]

Ben Sirá es el representante típico de los «hasidim», que no piensan todavía en lanzarse a la guerra contra los seléucidas, sino que se esfuerzan por contrarrestar la fascinación que ejercía el helenismo en el pueblo judío, sobre todo en su aristocracia. Naturalmente, la pequeña comunidad judía, confinada en un pequeño territorio y rodeada de «polis griegas» [32], veía el peligro de verse excluida de la nueva civilización, que avanzaba incontenible. Pronto se creó un partido judío formado de hombres de negocios y de altos sacerdotes judíos que luchaban por la helenización de Jerusalén. Ejemplo típico de los aristócratas filohelénicos es la familia de los Tobíades [33].

A esta corriente helenística se opusieron los «hasidim», cuyas preocupaciones e ideales quedaron consignados en el Ben Sirá. Los «hasidim» oponen a la avalancha griega la sabiduría de la Torá, pero la Torá sola no basta, se necesitaba una autoridad capaz de imponerla. De ahí la urgencia en fortificar el poder de la monarquía sacerdotal. Tal mentalidad aparece en el *Elogio de los Patriarcas* (Eclo 44,1-50,29): después de una breve introducción (44,1-15) y de mencionar los pactos de Noé y de Abrahán (44,16-22), ambos en perpectiva universalista, limita su horizonte al pueblo de Israel (45,1-50,29).

En las antiguas tradiciones, el pacto fundamental era el *pacto del Sinaí;* el personaje central, Moisés, y el jefe de la entrada a la tierra prometida era Josué; en el Ben Sirá no se menciona siquiera el pacto del Sinaí (Eclo 45,1-5); el pacto fundamental es ahora el pacto sacerdotal concedido a Aarón (Eclo 45,6-22); Moisés es mencionado como consagrante de Aarón (Eclo 45,15); el tercero en gloria es Pinjás, elogiado por su celo y por su firmeza ante el pueblo rebelde (Eclo 45,23-26). Aquí no se insiste en el aspecto

[31] Eissfeldt, *Introduction* (1966) 597.

[32] Schürer, *Historia del pueblo judío* II (1985) 125-249.

[33] Tcherikover, *Hellenistic civilization* (1959) 154s; AJ XII, 160-236; Marcus, en *Josephus* VII (Londres 1966) 767-768.

violento de la intervención de Pinjás, y, además, en que el *sumo sacerdocio* pertenece a la descendencia de Pinjás para siempre (Eclo 45,24); Pinjás fue hecho jefe del santuario y del pueblo (Eclo 45,24). Dentro de esta perspectiva se entiende muy bien el elogio del sumo sacerdote Simón II [34] (Eclo 50,1-21).

El celo de Pinjás es el celo del sumo sacerdote, guardián de la ley contra la tentación del helenismo.

2 Macabeos: este libro, en su forma actual, tiene una larga historia. El responsable principal y más antiguo es Jasón de Cirene, un judío que escribió en griego, pero no sabemos dónde. Obra de Jasón es la sustancia de 3,1-15,36 [35]. Sólo se puede precisar con certeza la fecha en la que el recopilador hizo la primera refundición de la obra, lo que tuvo lugar en el año 124; Jasón mismo habría escrito entre el 161 y 124 a. C. El redactor último habría actuado entre el 124 a. C. y el 70 d. C. [36]

Aquí (2 Mac 4,2) se da el nombre de «celoso» a Onías III [37]. El mismo libro describe en qué consistió su celo: fue un varón profundamente piadoso y fiel a Dios, pero no usó medios violentos ni buscó enfrentarse contra el gobierno seléucida; todo lo contrario, cuando Heliodoro vino a apoderarse de los tesoros del templo usa de todos los medios pacíficos para disuadirlo (2 Mac 3,10-12). Fracasado su intento, Onías III persevera en buscar buenas relaciones y ofrece un sacrificio para pedir la resurrección de Heliodoro (3,32); luego acude personalmente para lograr la reconciliación y la paz (4,4-6). Nótese que estos trozos citados pertenecerían al estrato cuyo responsable es Jasón, según el análisis de Habicht [38]. Naturalmente, no nos interesa en nuestro caso averiguar la historicidad de lo narrado, sino ver cómo se interpretaba entonces el celo de Onías III.

El celo del celoso observante de las leyes, Onías III, no es un celo violento ni es un celo contra el gobierno pagano.

1 Macabeos: escrito originalmente en hebreo, en *Judea,* hacia el año 120 a. C. [39] La situación ha cambiado fundamentalmente:

[34] *Bible de Jérusalem* (1973) 1063, nota f.
[35] Christian Habicht, 2. *Makkabäerbuch:* JSHRZ I, 3 (1976) 171.
[36] *Ibíd.,* p. 175.
[37] *Bible de Jérusalem* (1973) 622, nota b.
[38] *Op. cit., supra,* nota 35, 170-175.
[39] Eissfeldt, *Introduction* (1966) 578-579; H. D. Schunk: JSHRZ I, 4 (1980) 293, en tiempos de Juan Hircano, antes de la ruptura con los fariseos, en el año 120 a. C.

la dinastía sadoquita ha dejado de ser el bastión de la ley, y el nuevo monarsa seléucida, en vez de amparar la fe judía, lleva su atrevimiento hasta ordenar la helenización forzada del pueblo judío [40]. Cambiada la situación histórica, cambian también las características del celo.

Escena inicial de la rebelión macabea (1 Mac 2,23-27): tiene numerosos contactos literarios con la escena de Baal Fegor de Nm 25,6-18. En ambos casos, un judío prevaricador se adelanta a cometer el pecado ante la vista de sus correligionarios; en ambos casos, el héroe judío (Pinjás/Matatías) irrumpe por iniciativa privada en un acto de valor individual y da muerte al culpable; pero mientras que en Nm 25,11 YHWH mismo califica la hazaña de Pinjás como *«celar mi celo»,* después de esa intervención, en 1 Mac 2,24, ya desde el comienzo se dice que Matatías obra llevado del *celo.* En 1 Mac 2,26 dice de él: «Lleno del *celo* por la ley, hizo lo que Pinjás a Zimri, el hijo de Salu».

El grito de guerra de Matatías: «El que sea celoso de la ley... que me siga» (1 Mac 2,27). 1 Mac 2,42 afirma que se añadió a Matatías y a sus hijos la congregación de los asideos, que implícitamente aparecen como celosos de la ley.

El celo de Matatías es el título que justifica la nueva dinastía sacerdotal: Matatías evoca en su testamento el *celo* de Elías (1 Mac 2,58) y de manera especial el de Pinjás: «Nuestro padre, quien por su gran celo recibió la promesa del sacerdocio eterno» (2,54). Pero ninguno de los sucesores de Matatías apeló al celo para justificar su autoridad.

El celo de Matatías es celo violento en rebelión abierta contra el gobierno opresor pagano.

Nótese que la misma expresión *celoso de la ley* (cf. AJ XII, 271) puede indicar celo violento contra el gobierno ocupante pagano (1 Mac 2,27 = AJ XII, 271) o celo que no es ni violento ni en rebelión contra el gobierno ocupante pagano (2 Mac 4,2).

Judit: escrito hacia la mitad del siglo II a. C. en *Judea,* probablemente en Jerusalén y probablemente en hebreo [41].

[40] Tcherikover, *Hellenistic civilization and the Jews* (1966) 184, que culpa a Antíoco IV; en cambio, Bickermann, *Der Gott der Makkabäer* (1937), culpa sobre todo a los judíos helenistas.
[41] *Bible de Jérusalem* (1973) 535; Eissfeldt, *Introduction* (1966) 587; E. Zenger, *Das Buch Judit:* JSHRZ I, 6 (1981) 430-431.

Es un escrito que quiere animar a la rebelión macabea: Judit, enardecida por el *celo* de su glorioso antepasado, Simeón (Jdt 9,2; Gn 34), salva a Israel con un acto heroico de arrojo individual, fruto de su propia iniciativa. Así, esta valerosa mujer vuelve por el honor de la tribu de Simeón, que había caído en descrédito por el pecado de Zimri (Nm 25,6).

El celo no es ahora monopolio de los hijos de Pinjás (1 Mac 2,54), sino timbre de honor aun de la tribu que había encabezado la prevaricación en Baal Fegor.

Del estudio de la Biblia griega podemos concluir: que los LXX tradujeron con asombrosa regularidad el hebreo *qn'* y sus derivados por *zelos* y sus derivados. Las excepciones a esta norma son contadas.

En Ben Sirá, el celo de Pinjás sirve para justificar la autoridad del sumo sacerdote; es un celo por la observancia de la ley contra la helenización del pueblo judío, pero no es ni un celo violento ni un celo contra el gobierno extranjero. El modelo de esa conducta en la época de Ben Sirá es Simón II.

En 2 Mac, el prototipo del celo es Onías III, celoso observante de la ley, que se esfuerza por todos los medios en tener relaciones pacíficas con el gobierno pagano.

En 1 Mac, el celo de Matatías y de sus seguidores es un celo violento contra el gobierno pagano, que pretende helenizar a la fuerza a los israelitas; además, el celo legitima así una nueva dinastía de sumos sacerdotes, y es un celo compartido con muchos.

En Judit es celo violento contra el gobierno pagano, pero aquí el prototipo no es Pinjás, sino una mujer de la tribu de Simeón.

Celoso no significa de suyo ni celo violento ni celo contra un gobierno extranjero.

3. *La literatura targúmica*

Los *Targumes del Pentateuco* traducen siempre el *qn'* por el *qny* arameo, excepto Dt 29,19; el adjetivo *celoso* está siempre glosado, menos en Onqelos [42].

Los *Targumes de los profetas,* tanto anteriores como posteriores, no siguen una norma regular.

[42] La glosa tiene siempre el mismo giro. En Éx 20,5 el *Neofiti 1* dice: «... porque yo soy YHWH vuestro Dios, un Dios celoso y vengador que por su celo toma venganza de los malvados...». Tj I: «... porque yo soy YHWH vuestro Dios, un Dios celoso y vengador que toma venganza con celo...».

Los *Targumes de los hagiógrafos,* que tratan sobre todo del celo humano, traducen a *qn'* por el arameo *ṭnn.*

En la traducción de Nm 25 todos los targumes: *Onqelos, Neofiti, Tj I, Tj II,* el *Targum samaritano* corrigen el v. 4. Todos consideran inaceptable la orden de Dios: «Cuelga a los jefes...», por eso la cambian: Tj I, Tj II, Neofiti dicen: «Constitúyenlos en jueces...»; Onqelos afirma: «Juzga y cuelga al digno de muerte»; el Samaritano dice: «Cuelga a los que se entregaron a Baal»; además, Neofiti añade al nombre de Aarón el título de sumo sacerdote.

Fuera de este pequeño cambio, todos los *Targumes del Pentateuco* no hacen otra cosa que traducir literalmente el TM, a excepción de Tj I, Nm 25, que lo glosa ampliamente; por eso tenemos que analizar ese texto.

Targum de Jerusalén I sobre Nm 25: hay razones para pensar que este texto contiene tradiciones anteriores a la época de Jesús.

Aquí nos interesa solamente precisar el sentido y alcance de la palabra *celoso* en este texto.

Según Nm 25,6-15, el celo de Pinjás es una acción violenta de un individuo, por iniciativa privada, al margen de la ley (en contra de Moisés, que se había casado con una madianita). Tal acción es considerada por el mismo YHWH como celar el celo de Dios. Además, por la situación histórica concreta en la que la perícopa fue insertada en la Torá, podemos concluir que este celo no se dirigía contra un gobierno extranjero, sino que estaba apoyado por ese gobierno.

Veamos ahora cómo Tj I, Nm 25, interpreta el relato bíblico [43], analizando las adiciones y temas nuevos que trae este targum:

- v. 1: *sittim* significa locura y corrupción; la *fornicación* con las moabitas es presentada expresamente como apostasía, al descubrirse que adoraban la imagen de Baal Fegor;
- v. 2: los *banquetes* aparecen más claramente como idolátricos;
- v. 3: insiste más en el ardor con que Israel se apegó a Baal Fegor;
- v. 4: *corrige* en cuanto que la orden consiste en constituir a los jefes como jueces para que crucifiquen a los culpables. De paso, nótese que la crucifixión no es suplicio exclusivamente romano (BJ I, 97; AJ XIII, 380);

[43] Véase R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque* III (1979), trad. francesa.

v. 6: destaca que el proceder de Zimri está autorizado por la conducta de Moisés;

v. 7: destaca que Pinjás obró solo ante la inactividad de los demás israelitas y, sobre todo, de la tribu de Judá;

v. 8: añade *doce milagros,* que son aprobación implícita de la hazaña de Pinjás por parte de Dios;

v. 11: da a Pinjás el epíteto *celoso,* reservado a YHWH;

v. 12: da más solemnidad a las palabras con que Dios recompensa a Pinjás: «lo juro», y constituye a Pinjás en heraldo perpetuo de la alianza redentora hasta el fin de los tiempos;

v. 13: da a Pinjás la dignidad hereditaria de sumo sacerdote, no simplemente de sacerdote.

Resumen: Tj I, Nm 25, corrige sólo el v. 4. Insiste en los siguientes temas: Pinjás es *celoso,* su celo es *violento, individual, antijerárquico, aprobado por Dios* y premiado con el *sumo sacerdocio,* convirtiéndose en *heraldo de la alianza redentora.*

Es claro que algunas de esas glosas pueden ser posteriores, pero ninguna de las que tiene el texto actual de Tj I, Nm 25,1-15, nos autoriza a afirmar que este texto sea necesariamente una relectura de la época en la que *Judea* estuvo bajo el poder romano, ni mucho menos que el celo se haya convertido ahora en celo de un grupo contra el gobierno extranjero.

4. *La literatura rabínica*

Veremos los textos siguientes: *Sifré de Nm, Misná Sanhedrín* IX, 6, *Filón de Alejandría, Josefo,* el *Nuevo Testamento, Talmud de Jerusalén, Talmud de Babilonia, Abot de-Rabbí Natán, Pirqé de-Rabbí Eliezer, Tanḥuma Buber, Midrás Rabbá a Números.*

Filón, Josefo y el Nuevo Testamento entran en consideración no por ser textos rabínicos, sino por ser textos datados, que sirven como punto seguro de referencia para datar a los rabínicos.

Sifré de Números, que es un midrás tannaítico:

v. 1: aparece una larga digresión sobre la regla exegética de Aquiba, que dice: «Toda perícopa que esté en estrecha relación con la contigua debe interpretarse por ella». Esta regla implicaría que la perícopa de Pinjás debe interpretarse por la perícopa anterior de Balaán (Nm 22-24), quien, según la tradición rabínica, aconsejó a los madianitas seducir a los israelitas por medio de la fornicación, porque ésa era la única manera de vencerlos. Tal interpretación aparece luego muy claramente en el *Talmud de Jerusalén* y en Flavio Josefo, pero no aquí, lo que hace pensar que lo referente a esta regla exegética bien pudo ser una inserción posterior.

Al explicar la palabra *setim* hace una amplia descripción de cómo se desmoralizó Israel entonces; aquí nombra cuatro ciudades: la primera es Abia, interpretada por muchos como Roma, lo que indicaría, al menos, que este comentario es de la época romana; pero aunque eso fuera así, no quiere decir, sin embargo, que en *Sifré* aparece interpretado el celo de Pinjás como modelo del celo *contra Roma.*

Amplía el texto forjando un relato popular para describir la manera como las moabitas y amonitas sedujeron a los israelitas. Esa escena aparece luego en el *Talmud de Jerusalén,* en *Tanḥuma Buber* y en el *Midrás Rabbá.*

v. 3: con varios ejemplos insiste en la gravedad del pecado;

v. 4: corrige, con todos los targumes, la orden de Dios a Moisés;

v. 6: aparece un tema nuevo: la iniciativa de la rebelión contra Moisés viene de toda la tribu de Simeón, pero la conducta de Zimri no aparece expresamente justificada con la conducta de Moisés;

v. 7: el antagonismo entre Pinjás y Judá queda oscurecido por la mención de Dan. Pinjás esconde la punta de la lanza bajo sus vestidos, tema que se repite en el lugar paralelo de dos talmudes de *Tanḥuma* y de *Midrás Rabbá;* no creo que pueda verse aquí una alusión a los sicarios, en primer lugar porque lo típico de los sicarios es usar puñales cortos, no lanzas; además, el tema de la simulación es un tema que aparece repetidamente en la literatura judía: Yael disimula (Jue 4,18-21), Judit disimula (Jdt 11,1-12,8); en cambio, este tema de la simulación está omitido en Flavio Josefo (AJ IV, 153) y en Filón *(De Vita Mosis* I, 301s);

v. 8: trae dos series de milagros hechos en favor de Pinjás; la segunda parece haber sido insertada posteriormente;

v. 11: da a Pinjás el nombre de celoso, pero como si lo hubiera heredado de su padre: «Pinjás, celoso, hijo de celoso»,

como aparece también en el *Talmud de Babilonia;* en cambio, el targum Tj I, Nm 25, dice simplemente: «Pinjás, el celoso»; es el primero que merece ese nombre;

v. 12: critica a los sumos sacerdotes del segundo templo por haber comprado con dinero la dignidad; esta crítica se refiere a la época romana; sería indicio de que este texto es de esa época si se pudiera probar que no fue insertado posteriormente.

Ninguno de los temas nuevos que aparecen en *Sifré de Números* cambia fundamentalmente el carácter del celo de Pinjás; sobre todo, no hay ningún tema que haga de ese celo un celo *contra el gobierno de Roma.*

Misná Sanhedrin IX, 6. El texto dice:

«Si alguno roba el vaso sagrado *(haqquiswa)*
o si maldice por el Kosem
o si tiene relaciones con una aramea,
sobre él pueden caer los 'celosos'.
Si un sacerdote oficia en estado de impureza
sus hermanos sacerdotes no lo llevan ante un tribunal,
sino que los jóvenes entre los sacerdotes
lo sacan fuera de los patios del templo
y le rompen la cabeza a garrotazos».

La primera parte de MSanh IX, 6, autoriza a los *celosos* a proceder en tres casos concretos:

a) El «vaso sagrado» sería un utensilio del templo, en concreto, un vaso para hacer libaciones de agua; en el templo había dos vasos para libaciones: uno para las de agua, otro para las de vino; los saduceos eran enemigos de las libaciones de agua, por eso el hurto de tal vaso se podría deber a ellos.

b) «Kosem» es una palabra cuyo significado es muy difícil de precisar hoy; quizá sea una palabra cifrada para designar a Dios o a un ídolo; parece en todo caso que se refiere a una fórmula mágica.

c) «Aramea» para algunos autores sería más bien una «romana» [44].

[44] S. Krauss, *Sanhedrin, Makkot* (= *Die Mischna,* IV Seder, 4 u. 5 Traktat, 1933) 261-265.

He citado también la segunda parte de MSanh IX, 6, porque el procedimiento contemplado aquí para el caso del sacerdote impuro es el mismo procedimiento *celoso;* sin embargo, la Misná no lo llama así. Parece querer disociar sacerdotes de celosos.

El *procedimiento* es claro: los *celosos* están autorizados por esa ley a proceder por sí y ante sí sin tener que recurrir a tribunal alguno o a una instancia superior.

Época de MSanh IX, 6: sabemos que la Misná comenzó a ser puesta por escrito a partir del año 200 d. C., pero contiene ciertamente tradiciones muy antiguas, anteriores a la época de Jesús. ¿La tradición misnaica de MSanh IX, 6, estaba vigente en la época de Jesús? Los autores discuten [45]. Pero creo que se debe responder afirmativamente. Hay un argumento claro. Es la comparación de MSanh IX, 6, con el *De specialibus legibus* I, 55, de Filón, que vamos a analizar en las páginas siguientes. Comparemos estos dos textos jurídicos: difieren en los casos concretos en los que los celosos están autorizados a intervenir. En MSanh IX, 6, se trata de tres casos concretos, que hemos mencionado; en el texto de Filón se trata de la apostasía de la fe judía, según el contexto inmediatamente anterior. Pero el procedimiento es el mismo en ambos casos: los celosos están autorizados a dar muerte al culpable sin tener que llevarlo ante ninguna otra instancia superior. Ahora bien: sabemos que el judaísmo de Alejandría estaba en estrecha dependencia de Jerusalén [46]. Es razonable por eso pensar que tal procedimiento hubiera tenido su origen en *Judea* y no en Alejandría. La ley MSanh IX, 6, bien pudo haber evolucionado con el tiempo, pero el procedimiento mismo, es decir, el que los celosos estén autorizados a proceder de por sí y ante sí tuvo que existir antes en *Judea,* y esto es lo que nos interesa en nuestro estudio.

Podemos, pues, tener como cosa seriamente probable que ya en tiempos de Cristo la ley autorizaba a los celosos a proceder así en determinados casos. Pero, naturalmente, la autorización de MSanh IX, 6, de ninguna manera se puede ver como autorización a la rebelión contra Roma; ninguno de los casos allí contemplados tiene significación política. Es, por lo demás, imposible pensar que la aristocracia sacerdotal, que recibió del mismo Augusto gran po-

[45] Véase Hengel, *Die Zeloten* (1976) 70; Hengel pone esta halaká entre el 7 y el 66 d. C.; B. Salomonsen (NTS 13 [1966] 169-176) la considera de la época asmonea.
[46] Véase p. 156.

der, en la vida política a partir de la destitución de Arquelao (año 6 d. C.) hubiera admitido la legalización de la rebeldía contra Roma. Los celosos de MSanh IX, 6, están muy lejos de los celosos que se rebelaron contra Roma en el año 66 d. C.

Comparación de las dos tradiciones sobre el celo, es decir, entre la tradición *midrásica* (de Tj I, Nm 25, *Sifré Nm* § 131) con la tradición *misnaica* MSanh IX, 6):

a) La tradición *midrásica* presenta un celo digno de imitar: Pinjás, héroe solitario, que obra por iniciativa privada, contrariando la conducta de Moisés, da muerte a Zimri y a la madianita por mantener relaciones entre ellos. Su intervención es aprobada por Dios inmediatamente después y premiada con la paz y con el sacerdocio. En cambio, la tradición misnaica de MSanh IX, 6, trata de una categoría de personas a quienes se les determina un cauce jurídico preciso; su intervención está previamente reglamentada; el objetivo de la Misná no es suscitar celosos, sino reducirlos a severo control; no se les promete premio alguno ni se les da ninguna alabanza. Esta actitud de la Misná cuadra muy bien con la época asmonea, cuando los celosos, que habían apoyado con entusiasmo a los macabeos, se volvieron contra los asmoneos, que dejaban ver cada día más sus tendencias helenizantes.

Filón de Alejandría. Su testimonio es muy valioso por su cercanía al país y a la época de Jesús. La actitud de Filón en relación con el celo se resume en las dos proposiciones siguientes:

a) Filón hace la apología del celo que está bajo la ley: «Es legítimo autorizar a todos los que están llenos del celo por la virtud a ejecutar estos castigos (acaba de habar de los severos castigos reservados a los apóstatas), inmediatamente, en el mimo sitio, sin tener que llevar a los culpables ante un tribunal, ante un consejo o ante otra instancia semejante» *(De specialibus legibus* I, 55).

Los autores discuten el alcance preciso de esta ley [47], pero es evidente que contempla un procedimiento igual al de MSanh IX, 6. Según 3 Mac 7,10-16 [48], Filopatro IV autorizó a los judíos a ejecutar a sus compatriotas apóstatas, porque, según los mismos judíos, no podrían ser fieles al rey quienes habían sido infieles a Dios

[47] Véase S. Daniel, *De specialibus legibus* I-II (= *Les Oeuvres de Philon,* 24) 42, nota 1.
[48] Tcherikover, *Scripta Hierosolymitana* VII (1961) 11-18.

(v. 11). Esto hace ver que el celo contra los apóstatas no es un celo en rebeldía contra el gobierno extranjero, sino que, por el contrario, ha sido autorizado por un rey pagano.

b) Filón reinterpreta el celo que está al margen de la ley.

En primer lugar, cuando narra el episodio de Nm 25 *(Vita Mosis* I, 300-304) al relatar la hazaña de Pinjás, pero evita mencionar a la madianita, evitando así todo lo que podría menguar la autoridad de Moisés; luego añade esta nueva información: «Algunos de los que contemplaron el ejemplo del celo que mostró Pinjás por las buenas costumbres y la piedad, *como lo prescribe Moisés,* se resolvieron a imitarlo dando muerte a aquellos de entre sus amigos y parientes que se habían entregado al culto idolátrico» *(De Vita Mosis* I, 303).

Este pasaje, sobre todo la frase, *como lo prescribe Moisés,* muestra claramente la preocupación de Filón: defender la autoridad de Moisés y poner así el celo bajo el control de la ley. Filón termina diciendo que Moisés mismo iba a dar a Pinjás la justa recompensa cuando Dios se adelantó premiándolo con la paz y con la plenitud del sacerdocio. Además, cuando Filón refiere otra vez la historia de Baal Fegor, menciona a la madianita, pero no a Moisés *(De Virtutibus,* 34-41).

Las restantes veces en que Filón habla del celo, lo interpreta *alegóricamente,* de modo que el celo queda reducido al ámbito estrictamente personal y ascético. Véase *Legum allegoriae* III, 242; *De posteritate Caini,* 182-184; *De mutatione nominum,* 107-108; *De confusione linguarum,* 57; *De sobrietate et ebrietate,* 73-76.

Filón, pues, defiende con entusiasmo el celo que está *bajo la ley,* pero reduce al ámbito puramente interior y privado al celo que está *al margen de la ley.* Por lo demás, el celo en Filón no implica en ningún caso rebelión contra el gobierno establecido.

Dadas las estrechas relaciones entre Alejandría y *Judea,* podemos pensar que la misma actitud dominaba en los círculos aristocráticos de Jerusalén en la época de Jesús, especialmente cuando el sanedrín volvió a desempeñar a partir del 6 d. C. un papel de primer orden en la vida pública de la nación; una de las preocupaciones tuvo que ser tener el celo controlado por la ley y reducir el celo carismático al ámbito puramente personal y privado.

Hagamos de paso una observación sobre 4 Mac 18,12.

Este escrito, que vio la luz probablemente en Alejandría [49], da

[49] Eissfeldt, *Introduction* (1966) 615.

a Pinjás el epíteto de *celoso*. Hengel piensa que aquí podemos ver el origen del uso de ese nombre para designar al partido de los celosos [50]. Me parece completamente equivocada esta suposición de Hengel, porque, en primer lugar, los *celosos* no se dieron ese título jamás en griego, sino en hebreo, de modo que no tenían por qué acudir a medios griegos para justificar su nombre; además, 4 Mac es un escrito netamente pacifista [51], que difícilmente podía ser la fuente de inspiración de los rabiosos activistas que se lanzaron a la guerra contra Roma en el 66 d. C. El libro de los Macabeos habla del *celoso* Pinjás, que aparece en compañía de Abel, muerto por Caín; de Isaac, ofrecido en sacrificio; de Ananías, Azarías y Misael, arrojados al foso de los leones. Por eso termina 4 Mac con las palabras del salmo 34,20: «Muchos son los padecimientos del justo».

Flavio Josefo. Su testimonio puede considerarse como representativo de un amplio sector de la aristocracia sacerdotal, que tuvo un papel de primer orden en la época de Jesús. El relato que Josefo nos da de Nm 25 (AJ IV, 126-155) tiene grandes semejanzas con el de jSanh X, 28c-29a. Tanto Josefo como el *Talmud de Jerusalén* insisten en la responsabilidad de Balaán, que aconsejó seducir a los israelitas mediante las jóvenes madianitas; en ambas narraciones, AJ IV, 155, y jSanh X, 29a, se omite decir que Dios aprobó y premió la acción de Pinjás, sin que se mencione el celo y el sacerdocio.

Josefo defiende a Moisés. Si, ante el atrevimiento de Zimri, se limita a hacer una reconvención pública sin mencionar personalmente a nadie, es para no llevar a los culpables a la desesperación (AJ IV, 142-144); si permanece inactivo después del pecado de Zimri es por prudencia (AJ IV, 150-151); además, la rebelión de Zimri consistió en el desconocimiento radical de Moisés y de la ley (AJ IV, 145-149). Así, la intervención de Pinjás, lejos de rebajar a Moisés, es la heroica defensa de la ley y del legislador.

Josefo añade, como Filón, que todos los jóvenes que querían distinguirse imitaron a Pinjás dando muerte a los culpables (AJ IV, 154). Según Josefo, el pecado de Zimri fue la apostasía (AJ IV, 130, 137, 149).

[50] *Die Zeloten* (1976) 400; véase *supra* pp. 176s.

[51] Así, Maldwyn Hughes, citado por Townshed, *4 Maccabees*, en *Pseudepigrapha* (1913) ed. por R. H. Charles, y A. Deissmann, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen* II (1900) ed. por Kautsch, pp. 150-152.

En Josefo, pues, el celo de Pinjás es *celo por la ley*, es celo contra la apostasía, celo que es imitado por los jóvenes mejores.

Nuevo Testamento. En la carta a los Gálatas (que comúnmente se data hacia el año 57 d. C.) [52], san Pablo afirma que él, antes de su conversión, era «extraordinariamente *celoso* de las tradiciones ancestrales» (Gál 1,14); en la dirigida a los Filipenses (que se data comúnmente en el año 56/57 d. C.) [53] dice también: «Si se trata de celo, fui perseguidor de la Iglesia» (Flp 3,6); aquí se trata evidentemente de lo mismo; basta ver Gál 1,13. No veo la razón por la cual Hengel insiste tanto en que *celo, celoso* a secas es distinto de *celo* de la ley o *celoso* de la ley [54]. En el discurso de Pablo a los judíos amotinados contra él en el templo les dice: «Yo era *celoso* de Dios (otras variantes: de la ley, de las tradiciones ancestrales) [55] como vosotros todos lo sois hoy» (Hch 22,3). Son tres textos que atestiguan lo que se entendía comúnmente por celo en *Judea* hacia el año 58 d. C.

Ahora bien: el celo de Pablo fue un celo violento (Hch 7,58; 8,1-3), que se traducía en concreto en la persecución de la Iglesia (Gál 1,13; Flp 3,6), pero era un celo en completa dependencia de las autoridades jerárquicas (Hch 9,1-2). También el celo de sus perseguidores era un celo violento (Hch 21,32-36), pero, a pesar del apasionamiento, no se oye ningún grito contra Roma ni se pide la independencia política del país.

Simón el celoso. En el catálogo de los «Doce» aparece un segundo Simón, que, para distinguirlo de Simón Pedro, recibe el epíteto de *celoso* en Lc 6,15 y en Hch 1,13, mientras que en Mt 10,4 y en Mc 3,18 se le llama *kananaios*. Son muchos los autores que ven en este Simón un miembro del partido «zelota», es decir, del partido que luchaba por medios violentos para recuperar la independencia nacional [56].

Pero es difícil aceptar esa interpretación por las razones siguientes: *a)* un «zelota» era un judío que, por razón de sus convicciones religiosas, se sentía obligado a hacer la guerra a muerte contra los romanos y contra los judíos que colaboraban con Roma; no era un soñador, sino un hombre de acción, convencido del deber de

[52] Mussner, *Der Galaterbrief* (1981) 11.

[53] Gnilka, *Der Philipperbrief* (1976) 25.

[54] *Die Zeloten* (1976) 398.

[55] Nestle-Aland, edición 26, prefiere la variante: «de Dios».

[56] Hengel, *Die Zeloten* (1976) 344.

arriesgar su vida por acelerar la venida del reinado de Dios por medio de la violencia, que consideraba una traición esperarlo pasivamente; ahora bien: los evangelios no registran ninguna acción violenta de parte de Simón el celoso; *b)* si celoso era el nombre inequívoco de los partidarios de la guerra santa contra Roma, eso lo tenían que saber muy bien los sumos sacerdotes y las autoridades romanas; ahora bien: en el catálogo de los «Doce» aparece el epíteto celoso como la manera de distinguir a este Simón del otro Simón en la vida de la comunidad, por lo que es difícil pensar que este Simón se hubiera dejado llamar con un epíteto que equivalía a una condena a muerte; que un miembro de un 'partido secreto' [57] se hubiera distinguido en las trivialidades de la vida diaria con el nombre de su partido; es difícil pensar que los sumos sacerdotes y las autoridades romanas no lo hubieran buscado ni lo hubieran apresado cuando andaba acompañando a Jesús por todas partes, que en Getsemaní lo hubieran dejado libre, que nadie hubiera acusado a Jesús ante Pilatos de tener entre sus predilectos a miembros del partido «zelota».

Cullmann pretende evitar estas dificultades diciendo que Simón había sido «zelota», pero ya no lo era [58]. Creo que tal consideración no resuelve el problema: un ex miembro del partido extremista judío, partidario de la guerra contra Roma, tenía que ser considerado como un elemento peligroso y buscado por las autoridades tanto judías como romanas, que no habrían detenido su persecución por el hecho de que hubiera obtenido cabida en el grupo de Jesús de Nazaret; sus antiguos compañeros de partido lo habrían perseguido por considerarlo un traidor.

Cullmann insiste apoyándose en el nombre que Marcos y Mateo dan a Simón el celoso de Lucas. Simón el «zelota», nos dice [59], es el mismo que se llama en los lugares paralelos de Marcos (3,18) y Mateo (10,4) Simón *ho kananaios.* Estas palabras se han traducido equivocadamente por Simón el canaanita, es decir, de Canaán. En verdad, *kananaios* no tiene nada que ver con el país del Canaán. Es simplemente la transcripción del nombre arameo de los «zelotas». «Zelotas» es la palabra griega derivada de *zelos,* celo. *Kananaios* viene del nombre semítico *kana,* celo. *Kenana* es la palabra aramea que designa a los «zelotas», como *sicarius* es la palabra latina que designa a los miembros del partido judío de resistencia. Hasta aquí Cullmann.

[57] *Ibid.,* p. 342.
[58] *The State in the New Testament* (1963) 16.
[59] *Ibid.,* p. 18.

Estoy de acuerdo en que la interpretación más probable del *kananaios* de Mc 3,18 y Mt 10,4 es celoso, no canaanita; pero el *kananaios* no es la transcripción ni la transliteración [60] de la palabra semítica, sino su helenización; la terminación *aios* es típicamente griega [61]; esta diferencia es, para nuestro caso, fundamental porque los miembros del partido judío de resistencia armada eran furibundos nacionalistas y por eso no iban jamás a helenizar, es decir, a querer asimilar a la lengua griega, la lengua de la administración romana en *Judea* [62], el título que los identificaba ante sus mismos compatriotas; luego el hecho mismo de que se hubiera helenizado el nombre indica que aquí se trata de judíos *celosos,* sí, pero no con un celo nacionalista extremista, sino celosos como había sido san Pablo.

En resumen: en el Nuevo Testamento la palabra *celoso* designa judíos que querían obligar por la fuerza a la observancia de la ley; pero, de acuerdo con el contexto mismo y con la situación histórica concreta, no se puede tratar de judíos que estuvieran luchando contra Roma. Claro está que este celo se convirtió más tarde en celo contra Roma, como lo narra Josefo de un pequeño grupo de rebeldes que actuaron en el 66-70 d. C.

Talmud de Jerusalén. JSanh IX, 27b, y X, 28c-29a, concuerdan en muchos aspectos con la interpretación de Flavio Josefo, sobre todo en su actitud negativa respecto al celo.

JSanh IX, 27b, comentando a la MSanh IX, 6, explica en primer lugar los tres casos en los que los celosos pueden actuar: 1) *Qaswa* es un recipiente cultual del templo; 2) «el que maldice por el «Qosem», como el nabateo que maldice así: Maldito tu dueño, tu dominio y el que te da tu dominio; 3) «Aramea» (= romana). R. Yishma enseñó: se refiere al que se casa con una pagana; «ése procrea de ella enemigos de Dios». En ninguno de estos casos se trata de rebeldía contra Roma.

Luego, en 27b, a renglón seguido de lo anterior, dice: «Se enseña que un celoso puede obrar así (como Pinjás) solamente sin el consentimiento de los sabios». Y Pinjás obró así sin el querer de los sabios. Rabbi Juda bar Pazzi decía: «Se quería eliminar a Pinjás, de no haber sido que el Espíritu Santo hubiese bajado sobre

[60] Como dice Brandon, *Jesus and the Zealots* (1973) 244.
[61] Bornemann-Risch, *Griechische Grammatik* (1978) 308.
[62] Cf. *supra,* pp. 21ss.

él diciendo: él y sus descendientes después de él tendrán el pacto de sacerdocio eterno (Nm 25,13)»[63].

JSanh X, 28c-29a, como Filón y como Josefo, insisten en la culpabilidad de Balaán, quien fue el que hizo ver a los enemigos de Israel que la única manera de vencerlo era haciéndolo ser infiel a su Dios, y para eso el medio seguro era seducirlo por medio de las jóvenes madianitas; hay que tener en cuenta que el episodio de Pinjás (Nm 25) le interesa al Talmud de Jerusalén no por el celo, sino para mostrar el pecado de Balaán y su castigo[64]. De ahí que JSanh X, 28c-28d, 31, reproduzca casi literalmente el relato de Nm 25, según la versión de *Sifré Nm,* Parashat Balaq, con estas significativas variantes: *a)* JSanh X, 28c, 76-28d, 31, insisten en la culpabilidad de Balaán; *b)* JSanh X, 28d, 57, pondera el enorme número de israelitas muertos; *c)* JSanh X, 29a, 2, omite la aprobación del celo de Pinjás por parte de Dios y omite mencionar el sacerdocio que le fue dado como recompensa. Finalmente, JSanh X, 29a, 2-14, narra cómo Balaán, en castigo, fue muerto por los israelitas.

JSanh IX, 27b, y X, 28c-29a, desaconseja imitar a Pinjás. Si Pinjás se libró de ser castigado con la muerte fue por una intervención inesperada del Espíritu Santo. Pero el *Talmud de Jerusalén* omite todo lo que pueda recomendar el celo de Pinjás: no menciona ni la aprobación divina ni la recompensa que recibió. Por lo demás, el celo de Pinjás en el relato del Talmud no puede considerarse como un celo contra Roma.

Talmud de Babilonia. Sanh 81b-82a presenta el celo de Pinjás en una perspectiva diversa: MSanh IX, 6, es una ley dada por el mismo YHWH directamente a Moisés en el monte Sinaí. Moisés amonesta a Pinjás a que actúe según esa ley (Sanh 82a), de modo que la intervención de Pinjás fue ordenada por Moisés. Por lo demás, los rabinos abvierten que MSanh IX, 6, no autoriza el linchamiento, es decir, la venganza de un crimen pasado, sino solamente la intervención en el momento mismo en que se va a cometer el crimen para evitarlo en bien de la comunidad. Así, Rabbí b. Bar Hana enseñaba: «... si Pinjás hubiera dado muerte a Zimri después que éste se hubiera retirado (es decir, después de tener las relaciones con la madianita), debería haber sido ejecutado por eso; pero si Zimri se hubiera vuelto y hubiera dado muer-

[63] G. A. Wewers, *Übersetzung des Talmud Yerushalmi* (ed. por M. Hengel y otros, t. IV/4 Sanhedrin (Tubinga 1981) 249-250.
[64] *Ibid.,* pp. 275-280.

te a Pinjás, no habría sido ejecutado (Zimri) porque Pinjás era en ese caso un perseguidor».

Puesta esa premisa, Sanh 82a-82b narra cómo Dios defendió a Pinjás y lo alabó explícitamente por su celo, le premió con su pacto de paz y aceptó su expiación eterna.

Pinjás, pues, según Sanh 82a-82b, es tan sólo el ejecutor de la Misná bajo orden explícita de Moisés. Aquí, el celo viene a convertirse celo bajo la ley, y con esta condición el celo es aprobado sin más limitaciones.

Pero tampoco el *Talmud de Babilonia* habla de un celo que pudiera entenderse como celo contra Roma o contra un gobierno extranjero.

Queda así constatada la doble manera como se resuelve el problema del celo de Pinjás: Flavio Josefo y el *Talmud de Jerusalén* omiten todo lo que pudiera recomendar el celo de Pinjás. Filón y el *Talmud de Babilonia* lo convierten en celo estrictamente sometido a la ley, y con esa condición lo aprueban sin reservas. Es claro que para los talmudes el problema más grave que les pone Pinjás es haber obrado al margen de la ley, desautorizando la conducta de Moisés, que se había casado con una madianita.

Abot de-Rabbí Natán: A vi,2; B vii,1. Este texto es ciertamente posterior a la época que nos ocupa, pero es citado a veces para demostrar que «zelotas» y «sicarios» eran un mismo grupo rebelde[65]. El tratado *Abot de-Rabbí Natán* es un tratado extracanónico que nos ha llegado en dos recensiones diferentes, que recibieron su forma actual en la época postalmúdica, pero se considera como un tratado tannaítico porque todos los maestros aquí citados pertenecen a la edad de la Misná[66].

La cita que vamos a considerar trata de los años de la guerra contra Roma. He aquí los textos que nos interesan:

Versión A vi,2	*Versión B vii,1*
«Cuando Vespasiano llegó a destruir Jerusalén pretendieron los *celosos* quemar todas las provisiones (es decir, las que había en casa de Kalba Sabúa)».	«Cuando Vespasiano llegó a sitiar Jerusalén y acampó al oriente de la ciudad se levantaron los *sicarios* y quemaron todos los depósitos que había en Jerusalén».

[65] Así, Hengel, *Die Zeloten* (1976) 68-69; 401-402.
[66] Schürer, *Historia del pueblo judío* I (1985) 116.

Por Flavio Josefo sabemos que Vespasiano llegó a sitiar Jerusalén en el verano del 68 o quizá del 69 d. C. (BJ IV, 551)[67], cuando ya Menahén había sido muerto y sus compañeros habían ido a refugiarse a Masada (BJ II, 446-448). No se puede identificar a los sicarios de la versión B de este texto con el grupo de Eleazar ben Yaír. Es, pues, imposible identificar a los celosos de ARN A vi,2, o a los sicarios de ARN B vii,1, con el grupo de Menahén o de Eleazar ben Yaír.

Me parece que lo sucedido sea que ARN B es una versión *latinizada* de ARN A, cosa que aparece muy clara en ARN B vi,11, donde Yohanán ben Zakkay saluda a Vespasiano con el clásico saludo latino: *Ave Caesar imperator*[68]. También en nuestro caso la versión B de ARN ha reemplazado el nombre típicamente judío de *celosos* por el despectivo término romano de *sicarios,* que tiene el sentido general de *criminales* e incluye a todos los rebeldes judíos, que son así rebajados a la categoría de malhechores vulgares, lo que está en oposición diametral con el honroso título bíblico de celosos, el cual, por las obras de Josefo, sabemos que era el nombre de uno solo de los grupos rebeldes. Los judíos tenían especial interés en distinguir bien las diversas agrupaciones de rebeldes; los romanos los incluyen todos bajo un término denigrante. Por eso de la simple alternativa celosos/sicarios no se sigue que las dos palabras tengan de suyo la misma significación, sino sólo que aquí en este lugar concreto de hecho se refieren a un mismo grupo.

Pirqé de-Rabbí Eliezer[69]. Este escrito polémico y poco ortodoxo ha guardado una tradición interesante: la identificación de Pinjás con Elías por razón del celo y del sacerdocio[70]. Elías llega fugitivo al monte Horeb; Dios le pregunta:

—¿Qué haces aquí, Elías?

—Señor, he sido profundamente celoso.

—Tú has sido siempre celoso: fuiste celoso en Settim contra la inmoralidad, como está escrito: «Pinjás, el hijo de Eleazar, el hijo de Aarón, sacerdote, apartó mi cólera de los hijos de Israel, porque celó mi celo entre ellos» (Nm 25,11); aquí también eres celoso.

[67] Schürer, *ibid.*, p. 638; Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 316.

[68] Véase S. Schechter, anotación *ad locum*, p. 19.

[69] Escrito en el siglo VIII, pero que contiene material muy antiguo, según advierte Schürer, *Historia del pueblo judío* I (1985) 137.

[70] Friedländer, *Pirke de R. Eliezer* (1970) xiii.

El autor concluye que de aquí ha venido la costumbre de tener un puesto para el 'mensajero de la alianza', porque Elías recibe este nombre, según Mal 3,1. La identificación de Elías con Pinjás aparece también en Tj I, Éx 6,18.

PRE, en el capítulo 47, dedicado a Pinjás, da el título de celoso a Simeón, a Leví y a Pinjás[71].

Tanḥuma Buber y Midrás Rabbá a Números[72]. Estos dos midrases hacen la misma interpretación de Nm 25 con pequeñas variantes:

v. 1: comienzan ponderando la fidelidad de Israel desde la salida de Egipto hasta llegar a Settim, cuyas aguas estimulaban lujuria, y por eso el pueblo comenzó a fornicar; la palabra pueblo tiene sentido peyorativo siempre;

v. 2: describe la manera como las muchachas sedujeron a los israelitas, que es la misma narrada en *Sifré* y en el *Talmud de Jerusalén;*

v. 3: Israel se *apegó* como yuntas de bueyes, como pulsera a la muñeca;

v. 4: es corregido como en los anteriores;

v. 6: presenta el atrevimiento de Zimri, que se justifica implícitamente con la conducta de Moisés, como en el *Talmud de Babilonia;*

v. 6: comenta el «lloraban» con una anécdota;

v. 7: la actuación de Pinjás está narrada también como en el *Talmud de Babilonia;*

v. 8: en la narración de los milagros hechos en favor de Pinjás, *Tanḥuma* habla de sólo seis milagros, como el *Talmud de Babilonia, Midrás Rabbá a Nm* y como el *Targum de Jerusalén I;*

v. 9: comenta el número de muertos con el principio de que los israelitas son contados cuando mueren.

En lo relativo a la aprobación de Pinjás y a su recompensa, difieren. *Tanḥuma* apenas cita Nm 25,11 y pasa luego a comentar Nm 27,15ss, que habla del nombramiento de Josué como sucesor

[71] *Ibid.*, p. 371.

[72] E. Schürer, *Historia del pueblo judío* I (1985) 135, 137.

de Moisés. En cambio, *Midrás Rabbá* insiste solamente en la paz que recibió Pinjás como recompensa.

Ninguno de los temas nuevos que aparecen en estos midrases da pie para pensar que se trate de celosos, en plural, permaneciendo aquí también Pinjás como un caso aislado (véase Nm 26,7). Tampoco hay alusión alguna a una rebelión contra un gobierno extranjero ni mucho menos contra Roma.

Las demás citas rabínicas acerca del celo no añaden nada fundamentalmente nuevo. Así, PKR Piska 13 y LevRab, par. 23 sobre 25,1 dan a Pinjás el título de «celoso, hijo de celoso», que ya aparece en Sifré Nm 131. *Mekilta Éx* afirma que Jetró tenía también el nombre de Qeni (Qny) por «celó por su Dios» (*Mekilta Éx,* par. Jetró sobre Éx 18,1). *Tanḥuma Buber* y *Midrás Nm Rab* no dan a Pinjás el título de «celoso», pero luego afirman que Simeón celó, pero no lo dice de Leví (*Tanḥuma Buber,* Shemot, p. 151, línea 12; *Nm Rab,* par. 21,3).

Resumiendo, podemos afirmar que «celoso» aparece relativamente pocas veces en la literatura targúmica y rabínica. Limitándonos a sus textos, hay que decir que existe *sólo un texto en el que «celoso»* designa a un grupo de judíos rebeldes contra Roma: ARN A vi,2, y esto lo podemos afirmar basándonos no en el texto mismo, sino en la situación histórica en la que tiene lugar el episodio narrado en él, situación histórica que conocemos por Flavio Josefo.

Estas son las características del celo según los textos examinados:

a) Pinjás es un héroe *solitario:* esta circunstancia, que aparece ya en Nm 25,7 (Pinjás interviene cuando Moisés y todo el pueblo no hace sino llorar), aparece con más énfasis todavía en Tj I, Nm 25,7, y en Sifré Nm 131. La vemos también, aunque no tan enfática, en los talmudes y en los dos midrases: *Tanḥuma* y *Nm Rab.* En cambio, en la tradición halákica se habla siempre de «celosos», sea un grupo o una categoría.

b) En todos los textos targúmicos y rabínicos examinados, el celo de Pinjás es un celo violento.

c) Hay un serio problema que presenta el celo de Pinjás, porque éste da muerte a Zimri por irse con una madianita cuando Moisés se había casado precisamente con una madianita; Pinjás desautoriza así al mismo Moisés; este carácter del celo de Pinjás,

que llamamos «carismático» para usar un término moderno, dio mucho que hacer a los jefes y doctores judíos, como aparece muy claramente en la tradición misnaica y talmúdica, que se esfuerzan por reducir este celo a cauces legales estrictos.

d) Fuera de ARN A vi, 2, *no hay ningún texto en el que el celo aparezca como celo contra Roma.* Naturalmente, los «celosos» de los años 66 a 70 d. C. podían alegar estos textos para justificar su actitud de rebeldía contra los sumos sacerdotes y contra Roma, pero los textos mismos por sí solos no implican de manera alguna rebelión contra Roma. Todos ellos pueden entenderse muy bien en una época de colaboración con los romanos.

El celo que aparece en estos textos es celo ante todo contra un israelita que se ha dejado seducir por una extranjera, y eso pudo suceder en cualquier época de la historia de Israel, sobre todo en las épocas de una actitud rígida en favor de la pureza de la sangre.

En tiempos de Jesús podemos decir con certeza que la preocupación dominante de los jefes judíos era la de mantener a los *celosos* bajo control. MSanh IX, 6, tenía que existir ya en la época de Jesús, según deducimos por la comparación con *De specialibus legibus* I, 55, de Filón.

Los «celosos» de la época de Jesús están muy bien caracterizados en las cartas de san Pablo y en los Hechos de los Apóstoles: eran una categoría o quizá un grupo de judíos estrictos observantes de la ley, que querían obligar por la fuerza a los demás al respeto de la ley; pero hasta ese momento no hay indicios siquiera de que ese celo se dirigiera contra Roma, sino más bien contra los particulares, especialmente judíos que no observaban la ley como los celosos exigían.

Podemos pensar que más tarde, especialmente a partir de hechos como el intento sacrílego de Calígula en el año 40 d. C., el nombramiento del judío apóstata Tiberio Alejandro como procurador de *Judea* en el año 46 d. C. y la escandalosa conducta del magistrado romano Félix (años 52 a 60 d. C.), quien sedujo con artes mágicas a la princesa judía Drusila para que se fuera a vivir con él, el celo religioso por la ley se fue convirtiendo más y más en celo contra Roma, especialmente en los ambientes de mayor rigidez religiosa.

Terminemos con una anotación metodológica. La palabra griega ζηλωτής fue escogida por los LXX como la equivalente de la palabra hebrea *qanna'*. Pero los dos términos vienen de dos mundos completamente distintos y distan mucho de corresponderse

exactamente. El término hebreo implica un amor apasionado a otra persona, amor que excluye cualquier otro rival; se usa siempre en forma absoluta. El término griego, en cambio, implica el deseo o la voluntad de poseer una cosa o de imitar o seguir a una persona; no implica de suyo ni la exclusividad ni el carácter interpersonal, y se construye siempre con complemento. De donde se sigue que, cuando en la literatura bíblica o en la judía de aquellas épocas se encuentra la palabra ζηλωτής usada absolutamente, quiere decir sencillamente que en ese caso equivale al término hebreo *qannā᾿*; pero hemos visto que ese término tiene una larga historia a través de la cual ha adquirido diversas connotaciones y matices; sólo entre los años 66-74 d. C. está atestiguada ciertamente su significación de rebelde contra Roma. Sería, pues, un abuso concluir del hecho de que la palabra griega ζηλωτής se encuentre usada en forma absoluta, que se trata de rebelde contra Roma. La conclusión justa es que en ese caso preciso la palabra griega traduce el término hebreo *qannā᾿*, y que sólo el contexto literario y la situación histórica pueden indicarnos su sentido preciso, por la gama de matices que esa palabra tiene.

CAPITULO IX

EL NUEVO TESTAMENTO

La presente investigación se limita a averiguar *si la época en la que vivió Jesús fue una época revolucionaria o no.* El otro problema, todavía más importante, de *si Jesús fue simpatizante con los revolucionarios de su tiempo o no,* es un problema que está más allá de los límites de este estudio. Pero realmente el presente análisis es el primer paso indispensable para estudiar la actitud de Jesús en relación con los «zelotas».

En este estudio de la literatura del Nuevo Testamento nos guiamos por las siguientes orientaciones de P. Benoit: los primeros cristianos no quisieron hacer historia, si tomamos esta palabra en su sentido moderno. Pero el que ellos nos presenten los hechos concretos vistos a la luz de su fe, y el que no pretendan describir los acontecimientos con todos sus pormenores, no quiere decir que hayan falseado la realidad [1]. ¿Puede uno pensar, se pregunta Benoit, que los convertidos hubieran abrazado una fe tan nueva y que exigía tanto de ellos basados sólo en relatos que los predicadores del evangelio inventaban a su antojo? ¿Se puede pensar que los recién convertidos apoyaran su fe en palabras que Jesús nunca habría pronunciado o en acciones que Jesús jamás habría realizado? [2] Podemos afirmar que los primeros cristianos no se preocupaban de hacer historia, pero no podemos decir que no se hubieran preocupado de lo histórico [3].

Recientemente, G. Theissen aboga por el estudio sociológico del Nuevo Testamento, que tiene que ser, dice él, la renovación y continuación del programa que se proponía la «Historia de las formas», pero prescindiendo del radical escepticismo histórico que ha caracterizado hasta ahora a este método [4].

Al estudiar el Nuevo Testamento podemos, pues, plantear la misma pregunta que hemos hecho en el estudio de las fuentes an-

[1] *Réflexions sur la 'Formgeschichtliche Methode'*, en *Exégèse et théologie* (París 1961) 25-61, espec. pp. 46-54.
[2] *Ibíd.*, p. 48.
[3] *Ibíd.*, p. 47.
[4] *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tubinga ²1983) 3-15; toda la obra es de gran interés para nuestra investigación.

teriores: ¿Hay en la literatura del Nuevo Testamento pruebas o indicios de que la época de la vida pública de Jesús fue una época revolucionaria, es decir, una época que hubiera estado decisivamente influida por el partido revolucionario fundado por Judas Galileo en el año 6 d. C., que hoy se llama el partido «zelota», o fue una época pacífica?

En el Nuevo Testamento encontramos una respuesta directa y explícita a esta pregunta y otra respuesta indirecta e implícita.

I. RESPUESTA DIRECTA Y EXPLICITA

Según Hch 5,21-33, hacia el año 34 d. C. los apóstoles comparecieron ante el sanedrín. Allí el sumo sacerdote les prohibió formalmente seguir predicando en el nombre de Jesús. A esto replicó Pedro: «Debemos obedecer a Dios antes que a los hombres». Al oír tales palabras, los sanedritas, enfurecidos, comenzaron a deliberar si debían condenarlos a muerte o no. Entonces el más famoso doctor fariseo de esa época, Gamaliel I, tomó la palabra y comenzó por traer a colación dos episodios concretos, que tenían que ser del dominio público, Hch 5,36.37:

> «[36] Hace ya algún tiempo se levantó Teudas, que se creía ser alguien, y lo siguieron unos cuatrocientos hombres. Lo ejecutaron y todos sus seguidores se desbandaron y todo paró en nada.
> [37] Después de él, con ocasión del censo, surgió Judas Galileo, arrastrando tras sí al pueblo; también él pereció y todos sus seguidores se dispersaron».

De estos dos hechos concretos saca Gamaliel la conclusión práctica para el caso que ocupa al sanedrín:

> «[38] No os metáis con estos hombres, soltadlos; si su empresa es cosa de hombres, se acabará por sí sola.
> [39] Pero si es cosa de Dios, no lograréis acabarla; os exponéis a luchar contra Dios».

El relato termina diciendo que los sanedritas aceptaron el consejo de Gamaliel y dejaron libres a los apóstoles (Hch 5,40).

Hch 5,37 es categórico: la rebelión de Judas Galileo fue un episodio que no tuvo consecuencias, como tampoco las tuvo la rebelión de Teudas. Ambos jefes fueron muertos y en ambos casos sus seguidores se dispersaron.

Pero los críticos modernos opinan que las informaciones sobre Teudas y sobre Judas Galileo de Hch 5,36.37 son históricamente falsas.

Porque, dicen, Teudas actuó bajo el gobierno de Cuspio Fado en los años 44-46 d. C., de modo que es falso afirmar que se hubiera rebelado antes que Judas Galileo. Aún más, la rebelión de Teudas tuvo lugar unos diez años después de la intervención de Gamaliel[5], y el partido fundado por Judas Galileo creció de manera incontenible hasta precipitar a *Judea* en la guerra contra Roma[6].

Pero ¿cuáles son los argumentos concretos para justificar ese radical escepticismo en relación con la historicidad de Hch 5,36.37?

En relación con Judas Galileo no aducen ninguna fuente concreta, sino que se contentan con la afirmación y la cita de literatura secundaria. En relación con Teudas aducen un pasaje de Flavio Josefo.

Refutación de la opinión de los críticos modernos

Comencemos por anotar que esta opinión ni es tan moderna ni tan crítica como se podría pensar. Aparece ya en Eusebio de Cesarea (HE II, 11,1-3) y luego en el comentario a los Hechos de los Apóstoles que se atribuye a Teofilacto de Acrida, pero posiblemente es espurio. En todo caso es muy antiguo. En él se identifica ya al Teudas de Hch 5,36 con el Teudas de AJ XX, 97-99 (Migne: PG 125 [1864] col. 596), y de Judas Galileo dice que verosímilmente sus seguidores fueron los galileos muertos por Pilato, según Lc 13,1-2 (Migne: PG 125 [1864] col. 597).

Examinemos ahora el argumento aducido para el caso de Teudas: Flavio Josefo nos cuenta en AJ XX, 97-99, que bajo el gobierno de Cuspio Fado (44-46 d. C.) un tal Teudas persuadió a mucha gente a que lo siguiera al Jordán, porque, decía, a su palabra se dividirían las aguas y dejarían libre paso. Pero Fado envió inmediatamente un escuadrón de caballería contra ellos; muchos fueron muertos, otros tantos cogidos presos; la cabeza de Teudas fue llevada a Jerusalén.

Ahora bien: los críticos argumentan así: Hch 5,36 menciona a un Teudas que se rebeló antes del 6 a. C.; Josefo (AJ XX, 97-99) menciona a un Teudas que se rebeló en los años 44-46 d. C.; luego

[5] Véanse G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* I (1980) 400; J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 147.

[6] G. Schneider, *op cit*, pp. 401-402, y J. Roloff, *op. cit.*, pp. 147s.

los dos Teudas son una misma persona y Hch 5,36 es falso históricamente. Ésta es la argumentación de los críticos modernos, porque acerca de Teudas rebelde no tenemos hoy ningún otro documento fuera de los ya citados: Hch 5,36 y AJ XX, 97-99.

Pero esta argumentación no tiene valor; basta pensar que Teudas es la abreviación de Teodoro[7] y que Teodoro es el nombre griego correspondiente a Matías o Matatías. Tanto Teodoro como Matías (Matatías), y por eso mismo Teudas, eran nombres muy comunes en aquella época. Para convencerse basta mirar la concordancia de nombres de Flavio Josefo. De modo que de la simple coincidencia de nombres no se puede deducir la identidad de las personas. Habría necesidad de aducir otros argumentos para demostrar que aquí se trata de una misma persona, lo que es imposible alegar porque no tenemos otras fuentes.

Razones en favor de la historicidad de Hch 5,36-37

G. Theissen[8] insiste en el estudio de las relaciones entre el texto y la conducta de las personas que tuvieron que ver con él: es decir, entre aquellos que crearon el texto, que lo conservaron y difundieron y los que lo recibieron. La relación de los cristianos de los primeros siglos con este texto es bastante diferente de la relación de los cristianos actuales con el mismo; hay que evitar a toda costa transponer nuestras condiciones actuales a esa época. La primitiva comunidad cristiana era una pequeña comunidad que, a medida que destacaba su propia identidad, era desconocida por los judíos, lo que le traía no pocas veces la persecución por parte de los mismos judíos y también de los romanos, ya que al presentarse como distinta de la religión judía, perdía el privilegio de ser considerada como religión lícita en el Imperio.

¿Qué interés podían tener los cristianos de los primeros siglos en conservar y relatar la intervención de Gamaliel? Podemos suponer fundadamente que querían mostrar cómo uno de los más estimados maestros fariseos los había defendido ante el sanedrín y había dejado al menos abierta la posibilidad de que el cristianismo fuera obra de Dios. El discurso de Gamaliel servía para defenderse de los ataques que se hacían más frecuentes con el tiempo, pero debía servir también para afianzar la fe de los nuevos convertidos, para buscar nuevos adeptos; el libro de los Hechos de

[7] Blass/Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga [11]1961) § 125, p. 82.
[8] *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tubinga [2]1983) 79-83.

los Apóstoles tenía que servir como documento de identificación del «nuevo camino» ante propios y extraños. Pero no hay que olvidar que, sobre todo, en los primeros siglos de nuestra era existía una activa tradición judía, encargada de conservar, defender y transmitir las enseñanzas de sus grandes maestros; esta tradición está más que suficientemente comprobada en los escritos rabínicos que aparecieron a partir del año 200: la Misná, la Tosefta y gran parte del Talmud se remontan a las enseñanzas de los doctores de siglos anteriores.

Además, hay que tener en cuenta que Gamaliel I era uno de los doctores más famosos y estimados entre los fariseos; que los hechos a que se hace referencia, tanto en el caso de Teudas como en el caso de Judas Galileo, tuvieron que ser hechos públicos, conocidos por todos, fácilmente comprobables en su tiempo y que tenían que estar vivos en la conciencia del pueblo. Tenidas todas estas circunstancias en cuenta, cabe preguntar: ¿Qué interés o qué ventaja podían sacar los cristianos de los primeros siglos en inventar y propagar una serie de falsedades históricas cuando ellos no podían contar ni con la ignorancia ni con la complicidad de sus enemigos judíos? ¿Qué interés podían tener en atribuir a uno de los más famosos doctores judíos una sarta de falsedades e inconsecuencias? ¿Pensaban que así se podían defender de los ataques judíos? ¿Creían poder así afirmar a sus hermanos?

En resumen: el relato de la intervención de Gamaliel en favor de los cristianos sólo era útil y ventajosa para los cristianos mismos si era verdadero; de lo contrario, sólo servía para desacreditarlos ante propios y ajenos. ¿Podemos pensar que el cristianismo se hubiera abierto paso con relatos como éste, si, según los críticos, no es sino un tejido de falsedades históricas?

Mencionemos finalmente la explicación que da A. Köhler de Hch 5,36: recuerda que Teodoro (don de Dios) es el nombre griego equivalente de Matías/Matatías (igualmente don de Dios). Flavio Josefo cuenta que, pocos meses antes de la muerte de Herodes I, dos famosos doctores judíos, Matías, hijo de Margalo, y Judas, hijo de Seforeo (?), encabezaron una rebelión contra el rey para derribar un águila de oro colocada sobre el templo. Los dos fueron quemados vivos junto con varios de sus seguidores (BJ I, 648-655; AJ XVII, 149-167)[9]. A este Teudas/Teodoro se referiría Hch 5,36. Es una explicación verosímil.

[9] Véase L. H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (1984) 717, 719.

II. RESPUESTA INDIRECTA E IMPLICITA

El Nuevo Testamento presenta una serie de hechos que suponen implícitamente que la época de Jesús no fue una época revolucionaria.

a) *Jesús era seguido de muchedumbres que lo admiraban.* Esta circunstancia de la vida pública de Jesús está afirmada en los cuatro evangelios repetidas veces. Negarla sería admitir que los evangelistas han falseado completamente la manera como Jesús predicó el evangelio. Ahora bien: esas reuniones de multitudes y aun el hecho de que Jesús tenga un grupo pequeño de discípulos aparece siempre como algo normal, que no es impedido por las autoridades. No se menciona jamás que se le hubiera prohibido hacer reuniones o que se le hubiera acusado por reunir en torno a sí muchedumbres.

Esta circunstancia supone implícitamente que esa época era una época pacífica, en la que el gobierno no sospechaba siquiera la posibilidad de un levantamiento. Sabemos que Herodes I, cuando se dio cuenta de que el descontento de sus súbditos podía llevar a una situación revolucionaria, prohibió terminantemente toda clase de reuniones; nadie podía ni estar ni andar en compañía de otros; los culpables eran severamente castigados (AJ XV, 366). Prohibir las reuniones es una medida que toman casi todos los gobiernos, de entonces y de ahora, cuando temen un levantamiento. Las muchedumbres que seguían a Jesús no despertaron ningún temor en las autoridades de su tiempo, lo que es un indicio de que la situación de esa época no era una situación revolucionaria. El grupo de mujeres que seguían a Jesús (Lc 8,1-3) atestigua también a su manera que era ésa una época tranquila.

b) *Jesús se desplaza continuamente de un lugar a otro sin la menor dificultad.* Éste es un hecho tan destacado en la tradición evangélica, que G. Theissen caracteriza la actividad de Jesús sociológicamente como un continuo peregrinar [10]. Si se quisiera negar este aspecto de la vida de Jesús habría que admitir que los evangelistas han falseado fundamentalmente la realidad. Ahora bien: no encontramos jamás mención de que Jesús hubiera encontrado en su peregrinar dificultades por parte de las autoridades ni por parte de bandas de revoltosos.

[10] *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tubinga ²1983) 79-105.

Esto indica que la situación en esa época no fue revolucionaria; basta comparar el ambiente que respiran los evangelios con la situación que describe Josefo bajo el gobierno de Félix, indicando que los bandoleros se distribuían en grupos por todo el país, saqueando las mansiones de los ricos, matando e incendiando. Toda *Judea* era teatro de depredaciones (BJ II, 265; AJ XX, 172). Es imposible que si Jesús peregrinaba en tal situación, no hubiera sido atacado ni una sola vez por tales bandas. Es imposible también pensar que las autoridades lo hubieran dejado moverse libremente, sobre todo cuando iba acompañado de muchedumbres, a quienes predicaba la próxima venida del reinado de Dios.

VALORACION DEL TESTIMONIO DEL NT

a) Según Hch 5,37, Gamaliel I habría afirmado ante el sanedrín, hacia el año 34 d. C.: «Después de Teudas, con ocasión del censo, surgió Judas Galileo arrastrando tras sí al pueblo; también él pereció y todos sus seguidores se dispersaron».

Este texto fue creado y difundido por una pequeña comunidad que luchaba por abrirse paso dentro de un medio cada vez más hostil. Claramente, el texto sólo podía favorecer a esa comunidad primitiva en la medida que dijera la verdad, ya que se trata de hechos muy fácilmente comprobables y de dominio común; un texto que difundiera inexactitudes históricas sólo servía para crearles nuevas dificultades, ya que la tradición judía no habría tolerado en forma alguna que se pusiera en boca de uno de los más notables rabinos de la época tales inexactitudes. Ése es el valor histórico de estas afirmaciones.

De paso, nótese que Hch 5,37 da como ocasión de la revuelta de Judas Galileo el censo, no el pago del tributo [11]; de modo que la pregunta de los fariseos y herodianos: «¿Es lícito o no pagar el tributo al César?» (Mc 12,14 y par.) no está en relación con la rebelión de Judas Galileo, es decir, no es una pregunta «zelota», como afirman algunos exegetas.

b) El testimonio implícito del Nuevo Testamento tiene, por cierto aspecto, aún mayor valor. Los evangelios afirman que Jesús ejerció su ministerio predicando en público, seguido muy frecuen-

[11] Recuérdese lo dicho en las pp. 68s.

temente de multitudes y desplazándose muchas veces de un lugar a otro. Tal actividad supone una situación no revolucionaria. Decir que la situación en la que actuó Jesús fue una situación extremamente revolucionaria implica afirmar que los evangelistas han falseado completamente este aspecto de la vida pública de Jesús.

CAPITULO X

ESCRITORES CRISTIANOS DE LOS CINCO PRIMEROS SIGLOS

Hay dos testimonios del siglo III d. C. que identifican parcial o totalmente a los esenios con los sicarios y a éstos con los zelotas. Son el testimonio de Hipólito de Roma y el de un escolio sobre Hechos de los Apóstoles 21,38.

1. *Hipólito de Roma,* nacido probablemente en Alejandría, aparece ya en Roma en el año 212, donde murió en el 235 d. C. [1]

Después del 222 d. C. escribió su *Refutación de todas las herejías* [2]; en el libro IX, al final, trata de las sectas judías, siguiendo muy de cerca la descripción que de ellas hace Flavio Josefo en BJ II, 119-166. Hablando de los esenios, tiene el siguiente párrafo, que no se encuentra en Flavio Josefo, como se ve por la comparación de los dos textos:

FLAVIO JOSEFO	HIPOLITO DE ROMA
BJ II,	*Refutación de todas las herejías,* IX
150. Los *esenios* ... ... se dividen en *cuatro categorías* según su antigüedad.	1. (Los *esenios)* se han dividido con el correr de los tiempos en *cuatro grupos,* que tienen cada uno su propia manera de vida. Los del *primer grupo* son tan exageradamente rígidos que ni siquiera tocan una moneda, porque, dicen, está prohibido llevar consigo imágenes, mirarlas o fabricarlas. Por eso ninguno de ellos va a la ciudad para no tener que pasar bajo las puertas adornadas con imágenes, porque piensan que está prohibido pasar bajo una imagen. 2. Los del *segundo grupo,* si oyen a un incircunciso hablando de Dios o de la ley, lo esperan cuando está solo y lo ponen ante la alternativa: circuncisión

[1] Quasten, *Patrology* II (1953) 163.
[2] *Ibid.,* p. 168.

o muerte; si no acepta circuncidarse, le dan muerte sin contemplaciones. Por eso se llaman *celosos;* otros los llaman *sicarios.*
Los del *tercer grupo* no dan a nadie el nombre de Señor, sino sólo a Dios, aunque por esto tengan que padecer tormentos o aun la misma muerte.

El texto de Hipólito presenta una serie de problemas:

a) Afirma que los esenios se dividieron en cuatro grupos, que recuerdan las *cuatro* categorías del texto de Josefo; pero luego los *cuatro* grupos se convierten en *tres* únicamente.

b) La rigidez que atribuye Hipólito a los esenios del *primer* grupo está muy lejos de lo que sabemos de los habitantes de Qumrán, porque en Qumrán, aun después del saqueo que llevaron a cabo los romanos, quedaron monedas, sobre todo monedas de Tiro, que tenían por un lado la imagen del dios Melkar y por el otro el águila tolomea [3]; ese primer grupo no tiene nada que ver con Qumrán.

c) Hipólito da el nombre de sicarios y de zelotas *exclusivamente* al segundo grupo; en esto el texto no deja lugar a duda; pero, según la opinión de los autores modernos, el nombre de sicarios o zelotas designa a *todos* los rebeldes judíos, o bien sicarios designa al grupo de Judas Galileo, cuya ideología es la que Hipólito atribuye al tercer grupo, no al segundo [4]; de modo que el texto de Hipólito no favorece a ninguna de las opiniones modernas sobre esos dos grupos.

d) Filón afirma que los esenios se caracterizaban por su extremo pacifismo; véase *Quod omnis probus,* 78; Josefo está también de acuerdo en esto: ellos hacían juramento de abstenerse del bandolerismo (véase BJ II, 142). Es, pues, difícil admitir que la secta judía que se distinguía precisamente por su aversión a la violencia sea idéntica con los sicarios y zelotas, que, según los autores modernos, eran los partidarios de la rebelión violenta contra Roma.

Los investigadores no han podido llegar a un acuerdo sobre el valor histórico que tiene este texto de Hipólito. Según la opinión más difundida, Hipólito depende de Josefo en lo tocante a la descripción de las sectas judías, pero algunos hacen una excepción: precisamente en este párrafo Hipólito tiene otra fuente diferente [5].

[3] Véase *supra,* p. 82.
[4] Véanse BJ II, 118; AJ XVIII, 23.

Me parece muy difícil dar a este texto de Hipólito un valor histórico superior al que merece Filón y Josefo; además, el texto mismo está tan desacertadamente redactado, que se hace sospechoso.

Para nuestra investigación hay que aclarar otro punto: supongamos que Hipólito es digno de confianza en esta información sobre los «zelotas» o «sicarios»; queda todavía por saber *cuándo* se dividieron los esenios en estos tres grupos. Hipólito mismo calla al respecto. El único recurso que nos queda es acudir a las informaciones de Flavio Josefo. La *circuncisión forzada* sabemos que fue practicada ya por Matatías (AJ XII, 278), por los asmoneos (AJ XIII, 257, 318); luego no la vuelve a mencionar sino hasta el año 66 d. C. (BJ II, 454; *Vita,* 112-113). Los sicarios aparecen por primera vez en BJ II, 254, en el gobierno de Félix (52-60 d. C.) o en AJ XX, 185-186, en el gobierno de Festo (60-62 d. C.). No indica cuándo se dividieron los esenios ni mucho menos afirma que tal división hubiera tenido lugar antes de la época de Jesús.

En resumen, el valor histórico del texto de Hipólito es muy discutible. El intento de Hengel [6] por salvar la autoridad de este texto de Hipólito me parece inútil; Hengel dice que Hipólito ha entendido falsamente su fuente; en realidad, en ella no se hablaba de tres grupos distintos, cada uno con su característica propia, sino de un solo grupo, que tenía estas tres características. Ésta es una suposición que no se puede probar, porque nosotros no conocemos hoy la fuente utilizada por Hipólito sino *únicamente* a través de la versión equivocada que él nos da.

2. *Escolio sobre Hch 21,38* [7]. El texto se encuentra siempre como comentario a Hch 21,38. Lo tenemos en dos versiones distintas: una aparece en una catena del Nuevo Testamento, en el Pseudo-Ecumenius y en Teofilacto de Acrida [8], y otra en la homilía 46 de Juan Crisóstomo sobre los Hechos de los Apóstoles.

[5] Así, por ejemplo, Burchard, *Die Essener bei Hippolyt:* JSJ 8 (1977) 29-30.
[6] *Die Zeloten* (1976) 74-75.
[7] Véase C. Burchard, *Zur Nebenüberlieferung von Josephus Bericht über die Essener...,* en *Josephus Studien.* Homenaje en honor de Otto Michel (Gotinga 1974) 81-84.
[8] *Ibid.,* pp. 81-83.

He aquí las dos versiones traducidas:

CATENA	JUAN CRISOSTOMO
Orígenes: «Entre los judíos hay tres sectas tradicionales: fariseos, saduceos y esenios. Estos últimos se ejercitan en una vida más perfecta y se distinguen por el amor mutuo y por el dominio de sí mismos. Por eso se los llama esenios, es decir, santos». Otros los llaman *sicarios,* es decir, *celosos.*	Una cierta clase de bandoleros dicen ser *sicarios;* reciben este nombre de las dagas que usan, llamadas por los romanos *sicas.* Éstos eran una de las sectas de los hebreos.
… … … … … … … … …	… … … … … … … … …
Josefo: «*Sicarios* se llama a unos bandoleros que usan unos puñales del tamaño de las *akinaces* de los persas, pero curvos y semejantes a los que los romanos llaman *sicas.* De ahí tomaron el nombre estos bandoleros».	Pues tres son las sectas tradicionales entre ellos: fariseos, saduceos y esenios. Éstos son llamados santos (que eso significa la palabra esenio) por su vida más perfecta. Los mismos son llamados también *sicarios* por ser *celosos.*

¿Qué valor tienen estas tradiciones sobre los *celosos* y los *sicarios?*

En primer lugar hay que notar que la versión de la catena es una amalgama de citas de diversos autores, como puede verse. Las citas se efectúan de la forma siguiente:

Frase	*Fuente*	*Coincidencia*
«Entre los judíos … esenios».	BJ II, 119 … …	el sentido
«Estos últimos … sí mismos».	*Refutatio* IX, 18,3 … … …	literal
«… esenios … santos».	*Quod omnis probus,* 75-91.	el sentido
«Otros los llaman … sicarios».		
«Sicarios se llama … bandoleros».	AJ XX, 186 …	literal

De aquí se sigue que Juan Crisóstomo depende de la catena, y no a la inversa, porque es imposible que, partiendo del texto de

Juan Crisóstomo, hubiera llegado la catena a un texto que tiene coincidencias verbales con otras fuentes.

El texto de la catena es, pues, anterior al de Juan Crisóstomo, pero no hay que olvidar que dicho texto comenta un episodio de los Hechos que tuvo lugar años después del 44 d. C. y que por eso no se puede alegar como argumento para la época que estamos estudiando.

Se podría preguntar, entre ambos textos, ¿cuál es más antiguo? La primera parte del texto de la catena se atribuye a Orígenes, lo que es perfectamente posible, porque, como afirma Burchard [9], Orígenes hizo homilías sobre los Hechos de los Apóstoles que se han perdido. Si se tiene en cuenta que Hipólito y Orígenes fueron contemporáneos, no se puede excluir una dependencia. Me parece que la frase de Hipólito que distigue claramente «ellos mismos se llaman *celosos,* otros los llaman *sicarios*», está mucho más cerca de la verdad que la frase de la catena que dice: «Otros los llaman *sicarios,* es decir, *celosos*», suponiendo la identificación de estos dos nombres un desconocimiento completo del ambiente de la época de Jesús y aun sencillamente de la mentalidad judía.

Pero ¿de dónde pudo venir esta glosa? Es imposible dar hoy una respuesta satisfactoria. Quizá el día en que se haga un estudio de las catenas. Pero basta considerar el episodio de Hch 21,18-22,29 para ver que allí encontramos casi todos los elementos para construir la glosa: *celosos,* así llama Pablo a los judíos que quieren lincharlo: «Yo fui *celoso* de Dios como lo sois vosotros ahora» (Hch 22,3); *sicarios:* el capitán romano le dice a Pablo: «¿No eres tú el egipcio que hace poco amotinó y llevó al desierto a 400 *sicarios?*» (Hch 21,38). Pablo manifiesta haber sido *celoso,* y el capitán romano lo considera líder de *sicarios.* Quizá el hecho de que el egipcio había llevado a los sicarios al desierto dio pie para identificar a esos *sicarios* con los *esenios,* que vivían en el desierto.

En todo caso, tanto el texto de Hipólito como el de la catena son, en mi opinión, argumentos sin valor en la identificación de los *esenios* con los *sicarios.* Se necesita una ignorancia completa para pensar que la secta, orgullo de los judíos por su santidad de vida, y que era admirada por los mismos paganos, se hubiera denominado con nombre tan despectivo como el de sicarios.

Los textos de Hipólito, de la catena y de Juan Crisóstomo son interesantes por la gran influencia que han tenido en cuanto se ha escrito posteriormente sobre el tema. Pero aun en el caso de que

[9] *Ibid.,* p. 83.

se llegara a probar la credibilidad de estos testimonios, sólo se saca de ellos: 1) que los esenios o «zelotas» o sicarios daban muerte a los incircuncisos que hablaban de Dios, caso que no implica rebeldía contra Roma, como tampoco la implica el hecho de que una secta judía se llame esenios, «zelotas» o sicarios; además, este último texto se refiere claramente a una época posterior al año 44 d. C.

Contra el testimonio de los textos estudiados de Hipólito, de Juan Crisóstomo y de la catena está la serie de los demás autores que tratan de las sectas judías y no mencionan ni a los *sicarios* ni a los *celosos:*

1. Justino, nacido en Flavia Neápolis, la antigua Siquén. Convertido al cristianismo, murió mártir el 165 [10]. Según este autor, las sectas judías son los saduceos, genistas, meristas, galileos [11] (que no se deben identificar con los seguidores de Judas Galileo), helenistas, fariseos y bautistas [12] *(Diálogo con Trifón,* 80).

2. Hegesipo, nacido en Oriente, escribió sus memorias hacia el año 180 d. C. Desgraciadamente, se perdieron y sólo nos quedan los fragmentos conservados por Eusebio de Cesarea [13].

Eusebio, en su *Historia eclesiástica* (IV, xxii, 7), nos ha guardado el testimonio de Hegesipo sobre las sectas judías: esenios, galileos, hemerobaptistas, masboteos, samaritanos, saduceos, fariseos.

3. Epifanio de Salamis, nacido hacia el 315, murió en el 403. Escribió el *Panarion* en los años 374-377 [14]. Distingue entre sectas samaritanas y sectas judías. Las judías son saduceos, escribas, fariseos, hemerobaptistas, oseos, nazarenos y herodianos *(Panarion = Haereses,* 19).

4. Las *Constituciones apostólicas,* la más amplia compilación de cuestiones jurídicas y litúrgicas de la Iglesia primitiva, fue elaborada en Siria o en Constantinopla hacia el año 380 d. C. [15] En ellas se enumeran las siguientes sectas judías: saduceos, fariseos,

[10] Quasten, *Patrology* I (1950) 196-197.
[11] Harnack, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho* (1913) 59.
[12] Variante: fariseos bautistas.
[13] Quasten, *Patrology* II.
[14] Altaner-Stuiber, *Patrology* (1980) 315-318.
[15] *Ibid.,* pp. 255-256.

masboteos, hemerobaptistas, ebionitas y esenios *(Constitutiones apostolorum,* 6,1-7).

5. Filastro de Brescia, en su libro sobre las herejías, escrito entre el 385 y 391, no menciona a los zelotas ni a los sicarios entre las sectas judías [16].

6. Pseudo-Jerónimo enumera las siguientes sectas judías: esenios, galileos, masboteos, fariseos, saduceos, genistas, meristas, samaritanos, herodianos, hemerobaptistas *(Indiculus haereseorum).*

7. La *Anakefálaiosis,* que es un resumen del *Panarion* de Epifanio de Salamis, elaborada antes del año 428 d. C., ha tenido una gran influencia en los escritores posteriores [17]. Naturalmente, la *Anakefálaiosis* no menciona ni a los zelotas ni a los sicarios, como tampoco los había mencionado el *Panarion.*

Estos testimonios concuerdan todos en no mencionar ni a los zelotas ni a los sicarios. Son un claro argumento contra la opinión hoy reinante de que el partido zelota tuvo una influencia decisiva en la vida de *Judea* en la época de Jesús. Es imposible aceptar que Justino y Hegesipo, tan cercanos geográfica y cronológicamente a esa época, hubiera ignorado o callado un hecho del dominio común.

Resumiendo, podemos afirmar que en la *literatura cristiana de los cinco primeros siglos* hay dos testimonios del III que identifican a los esenios con los sicarios y con los zelotas: Hipólito de Roma y una catena sobre Hch 21,38. *Pero estos testimonios presentan inmensas dificultades.* Baste pensar que identificar la secta que tenía más fama de santidad (es decir, la *de los esenios) con los sicarios* (= criminales, malhechores) supone un desconocimiento de todo lo que sabemos de los primeros por otras fuentes.

Los demás escritores de esos siglos que tratan expresamente de las sectas judías no mencionan jamás ni a los zelotas ni a los sicarios.

[16] *Ibíd.,* p. 369. Texto en Migne: PL 12 (1845) 1111-1302.
[17] *Ibíd.,* p. 316. Texto en Migne: PG 42 (1863) 837, 845-848.

TERCERA PARTE

AMBIENTE HISTORICO DE JUDEA DEL AÑO 4 A. C. AL 66 D. C.

CAPITULO XI

AMBIENTE RELIGIOSO, POLITICO-ADMINISTRATIVO Y SOCIOECONOMICO

El objetivo de esta tercera parte consiste en hacer una síntesis del ambiente religioso, político-administrativo y socioeconómico de la *Judea* dividida (4 a. C. al 41 d. C.).

Es una manera indirecta de controlar las afirmaciones de las fuentes estudiadas. La resistencia judía contra Roma fue un movimiento popular, no una guerra previamente planeada y organizada desde arriba con un ejército disciplinado y entrenado.

En todo fenómeno revolucionario, una pequeña elite encabeza la rebelión; el pueblo, en general, es reacio a las revoluciones porque es el primero en sufrir los tremendos sacrificios que exigen; se necesita que las condiciones generales sean tan desfavorables, que ya no las pueda soportar más y se resuelva por eso a lanzarse a la aventura de la lucha armada [1].

E. Schürer, que, como saben muy bien todos los entendidos, ha tenido una influencia determinante en la presentación de la historia del pueblo judío en la época de Jesús, comienza su exposición sobre la *Judea* dividida con estas significativas palabras [2]: «Dado que la situación política de Judea durante el período de los años 6 al 41 d. C. es esencialmente la misma que la de Palestina en su conjunto durante los años 44-66 d. C., vamos a referirnos simultáneamente a ambos períodos, combinando todos los datos de que disponemos».

Es evidente que, si mezclamos las informaciones que tenemos de los dos períodos, obtendremos una imagen igual de los dos; pero con eso no hemos probado todavía que los dos períodos hubieran sido iguales. Desafortunadamente, el método de Schürer ha hecho escuela y es el método que siguen hoy, con contadísimas excepciones [3], los que escriben la historia de la época de Jesús. La conse-

[1] J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires* (París 1970) 143-150.

[2] *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) 462.

[3] Por ejemplo, W. Dommershausen, *Die Umwelt Jesu* ([3]1981).

cuencia es la situación paradójica de la exégesis actual: mientras que los estudiosos se esfuerzan, al leer el texto sagrado, con infatigable celo en discernir palabra por palabra el estrato literario de la época del «Jesús histórico» del estrato literario del «Cristo de la fe», están trabajando con un cuadro histórico que intencional y programáticamente confunde las dos épocas. Todos los que se ocupan hoy de la interpretación textual están de acuerdo en afirmar que el sentido de un texto se falsea muy fácilmente si es leído prescindiendo de la situación histórica real a la que se refiere, y mucho más si se interpreta en la perspectiva de una falsa situación. Para poner un ejemplo actual, basta pensar en la discusión que fatiga tanto a muchos exegetas y teólogos de hoy sobre si Jesús fue un simpatizante de los «zelotas» o no. Se analizan los textos, se traen argumentos en pro y en contra; se hace ver, sobre todo, que en los evangelios no se encuentra ninguna palabra de Jesús que condene a los «zelotas». De ahí se concluye que Jesús simpatizaba con los «zelotas».

En realidad, todo esto es un falso problema, porque, como hemos demostrado, no hay prueba alguna de que los «zelotas» existiesen como partido político revolucionario en la época de Jesús; tampoco hay prueba alguna para afirmar que esa época fuera una época extremadamente revolucionaria, como afirma Hengel [4]; la época revolucionaria comenzó en el año 44 d. C. Se hace una imagen indiferenciada de los años 6-66 d. C. y se mezclan y confunden dos épocas que fueron en realidad muy diversas.

Mi propósito es, pues, insistir de manera sintética en la diferencia que existe entre los años de la *Judea* dividida (4 a. C. al 41 d. C.) y los siguientes de la Procura romana (44-66 d. C.), considerando los tres aspectos siguientes:

I. *Ambiente religioso*
II. *Ambiente político-administrativo*
III. *Ambiente socioeconómico*

[4] *Gewalt und Gewaltlosigkeit* (1971) 38.

I

AMBIENTE RELIGIOSO

El problema religioso fundamental entre Judea y Roma era el culto al César. Aquí viene muy bien mencionar las sabias observaciones del ilustre especialista en la religión griega, M. P. Nilsson, para quien desee entender hoy lo que significaba el culto al soberano, aconsejando que «debe ante todo investigar qué era lo que pensaban acerca de él los hombres de esos tiempos y no dejarse llevar por problemas y cuestiones suscitadas por la ciencia moderna de las religiones» [5].

Veamos, por ejemplo, lo que pensaba Filón de Alejandría en relación con ese culto al César, al defender el derecho que tenían Tiberio y sobre todo Augusto a honores excepcionales. El culto imperial, que se traducía en templos como el Sebasteion de Alejandría, no le escandaliza, pero siempre que ese culto al César se mantenga dentro de los límites que impone la fe judía y es aceptado por las comunidades israelitas. Pero cuando la locura de Calígula pretende traspasar esos límites, entonces Filón es categórico: «Los judíos pueden y deben ofrecer sacrificios y oraciones por el emperador y por el pueblo romano, pero jamás consentirán en reconocer a un emperador como dios, y cuando el culto al César se convierte en idolatría, es absolutamente inaceptable para todo judío» [6].

El parecer de Filón nos invita a guardarnos de generalizaciones fáciles que olvidan la perspectiva histórica del problema [7]. En realidad, el culto al soberano no fue un problema nuevo para los judíos; con él habían tenido que habérselas desde comienzos del siglo III a. C. Por lo demás, los honores «divinos» que recibían los reyes helenísticos eran la expresión de la gratitud, sin implicaciones teológicas. El culto al soberano honraba lo «divino» que había en el hombre. Eso «divino» era el poder y la grandeza de un hombre favorecido con excepcionales cualidades personales y agraciado

[5] *Geschichte der Griechischen Religion* II (1950) 172. Sobre el culto al César, véase la bibliografía que Peter Herz Mainz presenta en ANRW II, 16, 2 (1978) 833ss.
[6] Tomado de Pelletier, *Legatio ad Caium* (1972) 38-39.
[7] Esa laguna aparece en Hengel, *Die Zeloten* (1976) 103-111.

con una suerte maravillosa. En esto insisten todos los que se han dedicado al estudio de este fenómeno [8].

Augusto (30 a. C.-14 d. C.) se vio en la necesidad de aceptar el culto que se le rendía en Oriente; de lo contrario, habría puesto en tela de juicio su misma autoridad; pero lo aceptó dentro de límites precisos. En todo caso, el culto a su persona no implicaba la deificación del emperador en el sentido metafísico del término; a Augusto se le honraba como al creador de un orden nuevo, como a la expresión cumbre del género humano [9]. A todo súbdito le estaba permitido rendirle tal culto, pero sólo les era impuesto a los empleados públicos y a los militares [10].

En cuanto a los judíos, no hay que olvidar que Augusto defendió sus privilegios en todo el Imperio [11]: no exigió que se le diera culto en Jerusalén, sino que se limitó a hacer un ex voto de gran precio al santuario y una fundación para la ofrenda de holocaustos diarios por el emperador y por el pueblo romano *(Legatio ad Caium,* 157, 317).

Augusto confirmó la carta de la libertad religiosa judía que había sido dada por Julio César, que concedía a la religión judía el estatuto de «religión lícita» en todo el Imperio, un estatuto que conservaron los judíos por espacio de tres siglos, con la excepción del corto período del reinado de Adriano [12]. Naturalmente, esa situación privilegiada en todo el Imperio era fuente de grandes beneficios para todos los judíos; baste pensar tan sólo en la ley por la cual el robo de los dineros sagrados destinados al templo de Jerusalén era considerada como un sacrilegio (AJ XVI, 163-164, 166).

Herodes jamás habría contrariado la política religiosa de Augusto. Es cierto que hacia el año 27 a. C. organizó competiciones atléticas en Jerusalén en honor del emperador y colocó estandartes alrededor del teatro (AJ XV, 267-276); pero la resuelta oposición del pueblo judío lo hizo cambiar de política; de ese momento en

[8] A. D. Nock, en CAH X (1934) 481; K. Latte, *Römische religionsgeschichte* (1967) 306ss.

[9] C. Habicht, *Die Augusteische Zeit,* en *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (1972) 85; Nilsson, *Geschichte der griechische religion* (1950) 367.

[10] A. D. Nock, *Official religious policy,* en CAH X (1934) 489s.

[11] Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 136-143.

[12] *Ibíd.,* p. 539.

adelante puso todas sus dotes de organizador y gobernante al servicio del nuevo templo de Jerusalén.

Herodes edificó templos al César en Cesarea y en Sebaste, ciudades de mayoría pagana, y propagó el culto al César, pero respetó Judea y Jerusalén [13].

Tiberio (14-37 d. C.) fue todavía más reservado que Augusto en relación con el culto a su persona [14]. De él escribe Suetonio que prohibió que se le dedicaran templos y sacerdotes y no dejó que se erigieran estatuas suyas sin su expreso permiso; las permitió, pero a condición de que se colocaran entre los ornamentos del templo, no entre las estatuas de los dioses (Tiberio, *De vita caesarum,* 26).

Tiberio confirmó los privilegios judíos concedidos por Augusto, siguiendo así la política de su ilustre antecesor. La expulsión de los judíos de Roma en el año 19 no significaba el abandono de esa política [15]. Tampoco está probado que la política antijudía de Seyano hubiera influido directamente en las relaciones entre *Judea* y Roma.

Muerto Seyano, el emperador se apresuró a tranquilizar a los judíos [16]. Las actuaciones imprudentes de Pilato no se pueden considerar con certeza como una provocación intencional contra el pueblo judío [17]; en todo caso, no obedecían a consignas del emperador, como lo prueba la seria reconvención que Tiberio hizo a Pilato cuando éste fue acusado de haber introducido estandartes anicónicos en Jerusalén *(Legatio ad Caium,* 299-305).

Bajo Augusto, como bajo Tiberio, hubo episodios que chocaron contra la sensibilidad religiosa de los judíos, siendo imposible evitarlo, dada la absoluta diversidad de las dos mentalidades [18]; pero tanto Augusto como Tiberio mantuvieron el culto al César dentro de límites que eran aceptables para la fe judía [19]; además, estos emperadores garantizaron los privilegios judíos dentro de todo el territorio del Imperio.

[13] Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 83, nota 76.

[14] A. D. Nock, CAH X (1934) 493; Nilsson, *op. cit.,* 375; C. Habicht, *op. cit.,* p. 85.

[15] Smallwood, *op. cit.,* pp. 203-210.

[16] *Ibíd.,* pp. 165-167.

[17] Kraeling: HTR 35 (1942) 274.

[18] M. Stern, *Zealots,* en *Encyclopaedia Jud. Year Book* (1973) 135.

[19] Hengel, *Die Zeloten* (1976) 336.

Calígula (37-41 d. C.). Su política fue diametralmente opuesta. A los pocos días de su reinado exigió que se le reconociera como dios en el sentido estricto del término [20]. Cuando los judíos de Yamnia destruyeron un altar que los paganos habían erigido en su honor, llevó su locura hasta el extremo de ordenar que el templo de Jerusalén fuera convertido en templo a su persona: ordenó al gobernador de Siria, Petronio, que erigiera en el Santo de los Santos una colosal estatua suya y puso a su disposición las legiones acantonadas en Siria para aplastar toda resistencia judía (*Legatio ad Caium,* 76-119, 188, 203, 346, 353, 357).

La orden de Calígula significó un cambio radical en la manera de concebir el culto al César; su pretensión era absolutamente inaceptable para la fe judía; aquí no había lugar a compromiso alguno. Por el momento, el asesinato de Calígula resolvió el problema. Pero después de tal atrevimiento era imposible esperar que las relaciones entre *Judea* y Roma fueran las mismas de antes; ningún emperador romano había llevado sus pretensiones a tal extremo [21]. La locura de Calígula tuvo que abrir los ojos a los judíos y hacerles ver la precariedad de su situación: bastaba el capricho de un emperador para poner en peligro su religión. Muchos tuvieron que pensar entonces que el único camino seguro para garantizar la incolumidad de su religión era reconquistar la independencia nacional; además, eso tuvo que desarmar a todos los que predicaban una política de entendimiento con Roma. De aquí en adelante las relaciones entre *Judea* y Roma tuvieron que estar dominadas por la desconfianza (véase Tácito, *Anales* XII, 54).

Claudio (41-54 d. C.). Volvió a la política religiosa de Augusto [22] y devolvió a los judíos los privilegios de que los había privado Calígula [23]. Nombró luego a Agripa I rey de *Judea* para apaciguar los ánimos. Pero, tras el breve gobierno de Agripa I (41 al 44 d. C.), convirtió a *Judea* en provincia romana, gobernada por un procurador, y tuvo el desacierto de nombrar para los años 46-48 al judío apóstata Tiberio Alejandro, sobrino de Filón; recuérdese que el mismo Filón defiende la ley que autoriza a los celosos a dar muerte a los apóstatas sin necesidad de recurrir a tribunal alguno (*De specialibus legibus* I, 55). Más tarde, Claudio nombró al liberto Félix, quien, al decir de Josefo, sedujo por medio de artes mágicas a la princesa judía Drusila para que abandonara a su esposo y se casara con él (AJ XX, 142-143); también estos crímenes caían bajo la jurisdicción de los celosos, según MSanh IX, 6 [24].

Nerón (54-68 d. C.). Mostraba cada día más clara su tendencia a que se le considerara como dios; se identificaba con Zeus, con Apolo, con el dios Sol [25]. No llegó ciertamente a los extremos de Calígula, no pretendió convertir el templo de Jerusalén en templo a su persona, pero su conducta tuvo que poner en guardia a los judíos, que no habían podido olvidar la locura de Calígula; la desconfianza que inspiraba su conducta tuvo que animar a muchos judíos a la resistencia armada contra Roma en el año 66 d. C.

En resumen: todo el pueblo judío, el de *Judea* y el de la diáspora, se caracterizaba por su fe en YHWH, por su amor a Jerusalén y por su veneración al templo.

A la vuelta del destierro, la comunidad de repatriados vivió largos años amparada y respetada por persas, tolomeos y seléucidas hasta el invierno del año 167/166, cuando Antíoco IV quiso dedicar el templo de Jerusalén a Júpiter Olímpico (2 Mac 6,2). Fue el momento en que el pueblo judío se lanzó a la rebelión abierta, encabezado por Matatías.

Augusto y Tiberio comprendieron y respetaron la fe de ese pueblo; con ello podían los judíos llegar al acuerdo que garantizaba el respeto de la religión judía y el acatamiento de la autoridad del César.

Calígula, por el contrario, cometió un atentado irreparable contra el monoteísmo judío y contra su más sagrado símbolo, que era el templo de Jerusalén, orgullo de los judíos de todo el Imperio.

[20] Los autores que estudian la religión romana en este período destacan el hecho de que la pretensión de Calígula constituyó una ruptura con la política de Augusto y de Tiberio y la exigencia de un culto idolátrico: A. D. Nock, CAH X (1934) 496-497; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen religion* II (1950) 375; L. Cerfaux y J. Tondriau, *Le culte des souverains* (1956) 342-347; K. Latte, *Römische religionsgeschichte* (1967) 308.

[21] M. Stern, *History,* en *Encycl. Jud. Year Book* (1971) 640; Avi-Yonah, *Palaestina,* en RE S-XIII (1973) col. 380; Brandon, *Jesus* (1967) 87; Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire* I (1957) 78; Rhoads, *Israel in revolution* (1976) 62; P. W. Barnett, *Under Tiberius all was Quiet:* NTS 21 (1975) 564-571.

[22] Habicht, *op. cit.* (1972) 85.

[23] Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 210-216.

[24] MSanh IX, 6, contempla el caso de un israelita que toma como mujer a una pagana; pero por Dt 7,3 sería fácil pasar al caso inverso, como fue el de Drusila (véanse AZ 36a; *Jubileos,* 30,7).

[25] A. Momigliano, CAH X (1935) 732; Nock, CAH X, 501.

Así, pues, el entendimiento que había reinado entre *Judea* y Roma, sobre todo después del restablecimiento del «gobierno aristocrático» en el año 6 d. C. (AJ XX, 251), sufrió un golpe mortal con el intento sacrílego de Calígula.

El año 40 d. C. marca, pues, un cambio total en las relaciones entre Judea y Roma.

II

AMBIENTE POLITICO-ADMINISTRATIVO

I. EPOCA DE LA JUDEA DIVIDIDA (4 A. C.-41 D. C.)

Augusto puso los fundamentos para que esta época fuera una época de paz, ideal supremo de su gobierno. Apoyado en un poderoso ejército, dotado de cualidades excepcionales que le permitían imponerse entre sus iguales por su sola «autoridad», dedicó todas sus fuerzas a establecer y consolidar la paz.

En Oriente se decidió por una política amistosa con los partos, después de las desastrosas empresas de Craso y de Antonio. En el año 20 a. C., Augusto celebró un tratado de paz con los partos, que señala como límite entre las dos potencias el Éufrates [26]. En el año 1 d. C. renovó el tratado con Fraates V [27]; luego, en el 9/10 logra imponer a Vonones [28], pero luego Roma tolera la llegada de Artabano III [29].

En política interior mantuvo la profunda distinción de clases, aunque el ejército, que es el dueño del Imperio, está formado por profesionales reclutados de todas las clases sociales [30].

Las provincias de Oriente fueron las primeras en experimentar los beneficios de la nueva política de Augusto [31].

La guerra de Varo (año 4 a. C.)

Las tendencias helenizantes de Herodes I crearon una oposición creciente al rey impuesto por la fuerza de las legiones romanas contra la voluntad del pueblo judío y de su ley. Naturalmente, a su muerte estalló incontenible la rebelión, que había estado reprimida por la mano de hierro del tirano (BJ II, 39-65; AJ XVII, 250-285).

La respuesta romana fue inmediata: Quintilio Varo, gobernador de Siria, restableció el orden «a sangre y fuego» (BJ II, 66-79;

[26] K.-H. Ziegler, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Parthenrreich* (1964) 45-52.
[27] K.-H. Ziegler, *op. cit.*, pp. 53-56.
[28] *Ibíd.*, p. 56.
[29] *Ibíd.*, p. 56.
[30] Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire* II (1957) 40s.
[31] Rostovtzeff, *op. cit.*, 48.

AJ XVII, 286-298). Esta campaña pacificadora hizo época en la historia judía, con el nombre de «guerra de Varo»[32]. Hay que notar el diverso tratamiento que Roma dio a los judíos entonces: los jerosolimitanos que entregaron la ciudad y se excusaron diciendo que ellos mismos habían sido sitiados por los rebeldes fueron perdonados (BJ II, 73; AJ XVII, 293); otros 10.000, que se habían levantado en armas, fueron perdonados también; sólo sus jefes fueron enviados a Roma, y allí castigó Augusto únicamente a los parientes de Herodes I «por haberse rebelado contra su misma familia» (BJ II, 76-79; AJ XVII, 297-298); en cambio, los habitantes de Séforis fueron vendidos como esclavos y la ciudad completamente arrasada (BJ II, 68; AJ XVII, 289); Emmaús fue destruida también para vengar la muerte del centurión romano Ario, aunque sus habitantes lograron escapar a tiempo (BJ II, 71; AJ XVII, 291); 2.000 rebeldes que habían huido de Jerusalén fueron crucificados (BJ II, 75; AJ XVII, 295). Varo cumplió al «perdonar a los sumisos y eliminar a los soberbios» *(Eneida,* 6, 853).

La represión romana mostró claramente que Roma no toleraría a los rebeldes; los enemigos de la dinastía herodiana no serían perseguidos; los colaboradores, en cambio, serían recibidos con los brazos abiertos.

Supresión de la realeza idumea (año 4 a. C.)

Augusto, después de madura deliberación, resolvió no confirmar el testamento de Herodes I en un punto esencial; no dio a Arquelao el título de rey, sino sólo el de «etnarca», que era ciertamente inferior al de rey, como aparece claro por el hecho de que el emperador prometió a Arquelao hacerlo rey si se mostraba capaz (BJ II, 93, 96; AJ XVII, 317-318).

La supresión de la odiada realeza asmonea tuvo que reconciliar a muchos judíos con Roma; Herodes I fue mirado siempre como un intruso: su realeza estaba en abierta contradicción con Dt 17,15 (AJ IV, 223; BJ I, 123; AJ XIV, 403, 489); él no tenía otro título para reinar sino la arbitrariedad de Roma (BJ I, 284; AJ XIV, 385)[33]. La conducta de Herodes no se inspiraba en la Torá, sino en el helenismo y en la *pax romana*[34]. Fue un monarca absoluto, sin otro límite que la voluntad del César; en política

[32] Recordada en *Seder Olam,* en el *Testamento de Moisés* VI, 2-9.
[33] Schalit, *König Herodes* (1969) 146s.
[34] *Ibid.,* pp. 554-562.

interna no conocía control alguno[35]. Acabó con la dinastía asmonea (AJ XV, 231; BJ I, 551; AJ XVI, 394). Desconoció el sumo sacerdocio hereditario (AJ XV, 22, 39, 56, 322; AJ XVII, 78, 164-167). Quitó el poder político al sanedrín y al sumo sacerdote y prescindió de la ley judía (AJ XVI, 1-5)[36].

Eliminó la aristocracia y confiscó sus bienes (AJ XV, 6). Intentó helenizar Jerusalén (AJ XV, 267-279). Fue uno de los más activos propagandistas del culto al César; favoreció a los griegos más que a los judíos (AJ XIX, 329). Se apoyaba en un ejército formado en su mayor parte por mercenarios extranjeros y en una burocracia helenista[37]. Es cierto que edificó el templo y ayudó a los pobres en sus calamidades (AJ XV, 299-316), pero la oposición contra el rey, impuesta por Roma, crecía con el tiempo; claramente se lo dijeron a Augusto los embajadores judíos que acudieron a Roma a pedir que *Judea* fuera puesta bajo la administración directa de Roma (BJ II, 80, 84-92; AJ XVII, 300, 304-314).

División administrativa (año 4 a. C.)

Augusto dividió el reino de Herodes: la mitad para Arquelao (Samaría, Judea e Idumea), con el título de «etnarca», y Galilea y Perea para Herodes Antipas, con el título de «tetrarca»; Batanea, Traconítide, Auranítide y parte del antiguo territorio de Zenón, para Filipo. Además, varias ciudades griegas recibieron la autonomía (BJ II, 93-97; AJ XVII, 317-320).

Esta medida fue una obra maestra del «divide y reinarás», pues la descentralización administrativa contribuyó ciertamente a la distensión. Dejemos a un lado la tetrarquía de Filipo, que no interesa particularmente a nuestro estudio, pues estaba poblada casi exclusivamente por paganos[38]. Veamos lo que significó la división de *Judea:* no sólo resultaba un territorio más pequeño y, sobre todo, más homogéneo y por eso más fácil de gobernar, sino que además la división salía al encuentro de la tradición secular separatista de Galilea y de Perea, que en el período más largo de su historia no dependieron de Jerusalén.

Hasta la caída de Samaría en el año 721 a. C., el reino de Israel rechazó el gobierno central de Jerusalén tanto en lo político como

[35] A. Schalit, *König Herodes* (1969) 298s, 301s.
[36] *Ibid.,* pp. 223-256.
[37] *Ibid.,* p. 183; Momigliano, *Ricerche* (1934) 72; Stern, *The Jewish People* I (1974) 241.
[38] Momigliano, *Ricerche* (1934) 73.

en lo religioso. Los asirios, en el 721, deportaron a las clases dirigentes (2 Re 15,19) y fueron reemplazadas por una nueva aristocracia venida de otras partes del Imperio [39]. En cambio, a la caída de Jerusalén sólo la aristocracia fue deportada, pero no reemplazada por otra extranjera; antes bien, después de medio siglo obtiene permiso para volver a reconstruir el templo [40]. Jurídicamente, Judea vino a convertirse entonces en «territorio del pueblo judío», como Samaría en «territorio del pueblo samaritano», mientras que Galilea se convirtió en «tierra del monarca», sin significación política alguna, destinada a ser explotada por el tirano de turno; otro tanto hay que decir de Perea, que estuvo luego en poder de los tobíadas [41].

Bajo los persas aumentó la influencia no judía en Galilea, porque aquéllos dieron a Tiro y a Sidón todo el territorio costero, desde Achsib hasta Ascalón [42]. En la época helenística fueron erigidas en Galilea varias ciudades autónomas con territorio propio; en Perea hay una inmigración griega ya en la época de Alejandro, fecha en que se fundaron probablemente Pella y Dión [43]. Los Macabeos, al tomar el poder, se vieron obligados a llevar a Judea a las minorías judías que habitaban en Galilea (1 Mac 5,23-45) [44]; más tarde, las dos regiones fueron judaizadas por la fuerza, lo que tuvo que despertar una rabiosa oposición por parte de los griegos y extranjeros asentados allí con el correr de los años [45]. Pompeyo dio la autonomía a numerosas ciudades helenistas (BJ I, 155-157; AJ XIV, 74-76). Los griegos así favorecidos tuvieron que convertirse en aliados incondicionales de Roma.

Es, pues, razonable pensar que el haber dado a Galilea y a Perea un gobierno propio, independiente de Jerusalén, facilitara el ejercicio del poder y despertara simpatías hacia Roma, ya que las condiciones étnicas, religiosas, sociales, económicas y políticas eran tan diferentes. Por fin, Galilea y Perea adquirían así personalidad política con un gobierno propio, lo que ciertamente contribuyó a mejorar las relaciones entre estos territorios y Roma.

[39] Noth, *Histoire d'Israël* (1970) 269-270, 277.
[40] *Ibíd.*, pp. 291, 296.
[41] Alt, *Galiläische Probleme* (1964) 395-396; 402-406.
[42] *Ibíd.*, p. 381; Schalit, *König Herodes*, pp. 708-709.
[43] Hoehner, *Herod Antipas* (1972) 55.
[44] Noth, *Histoire d'Israël* (1970) 378.
[45] *Ibíd.*, pp. 391-396.

Restauración de la «aristocracia judía» (año 6 d. C.)

Josefo dice que, depuesto Arquelao, «el gobierno judío se convirtió en una aristocracia y los sumos sacerdotes recibieron el liderazgo de la nación» (AJ XX, 251). Para Josefo, como para los sacerdotes de Jerusalén, la palabra «aristocracia» tenía un sentido muy preciso: «Moisés había dado a Israel un gobierno 'aristocrático' porque ésa era la mejor forma de gobierno. Innumerables son las formas de gobierno, dice Josefo, pero se pueden reducir a tres: monarquía, oligarquía y democracia. Nuestro legislador no ha escogido ninguna de éstas, él ha instituido un gobierno teocrático» (CA II, 164-165). «No os dejéis seducir por otra forma de gobierno —había dicho Moisés—, os basta que Dios sea vuestro gobernante» (AJ IV, 223; VI, 84; véase también AJ XX, 229).

El destierro preparó la «hierocracia» [46]. La caída de la dinastía davídica después de cuatro siglos y medio de reinado pone en crisis esa forma de gobierno; cuando la elite judía desterrada en Babilonia vuelve a reconstruir el templo, fracasó la restauración de la dinastía davídica [47]. Entonces el elemento sacerdotal adquirió el liderazgo de la nación (AJ XI, 111) [48].

Comenzaron así cuatro siglos de «aristocracia» en los que el pueblo sentía haber vuelto a los tiempos de Moisés, completamente libre de preocupaciones políticas para entregarse de lleno al culto de YHWH. Sin embargo, la tentación del helenismo y el atrevimiento de Antíoco IV provocaron la revuelta macabea, que comenzó restaurando la aristocracia sacerdotal y terminó fundando una monarquía de reyes-sacerdotes [49], que lograron reconstruir el reino de David, pero a costa de una sangrienta guerra civil [50]. Por eso cuando llegó a Siria una embajada de notables judíos pidió a Pompeyo eliminar la realeza «que había hecho de ellos una nación de esclavos» (AJ XIV, 41). Pompeyo accedió a nombrar a Hircano «sumo sacerdote» sin darle el título de rey (BJ I, 153; AJ XIV, 73), situación que confirmó César más tarde (AJ XIV, 192-195); jurídicamente quedaba así restablecida la «aristocracia», pero en realidad quien gobernaba la nación era el idumeo Antípater y sus hijos (BJ I, 199, 203; AJ XIV, 143, 158).

[46] Caquot, *Le Judaïsme*, en *Histoire des Religions* II (1972) 116.
[47] Noth, *Histoire d'Israël* (1970) 322.
[48] *Ibíd.*, pp. 324-325.
[49] Estrabón (XVI, 2,40) afirma que el primer asmoneo en darse el título de «rey» fue Alejandro Janeo; Flavio Josefo, en cambio, dice que fue Aristóbulo (BJ I, 70; AJ XII, 301). Comúnmente se da la razón a Josefo.
[50] Abel, *Histoire de la Palestine* I (1952) 232-234.

En el año 40 a. C. Antígono, el legítimo pretendiente de la dinastía asmonea, logra reconquistar el trono con el apoyo de los partos (BJ I, 269; AJ XIV, 365); los romanos responden inmediatamente nombrando a Herodes rey de los judíos (BJ I, 284; AJ XIV, 385). A la muerte de Herodes I, Augusto no cumplió los deseos de muchos judíos de restablecer la «aristocracia». Pero ahora, diez años después, cuando Augusto, accediendo a las quejas de judíos y samaritanos, destierra a Arquelao, restablece en Jerusalén la «aristocracia» judía. Los judíos tuvieron que pensar que habían vuelto a los tiempos pacíficos de que habían disfrutado los repatriados después de la vuelta de Babilonia. Por eso el restablecimiento del gobierno «aristocrático» tuvo que ganar muchos simpatizantes para Roma.

Estructura del poder en la Prefectura romana (6 a 41 d. C.)

Augusto restaura las instituciones tradicionales judías que Herodes I había suprimido: el sanedrín de Jerusalén recobra su jurisdicción, Roma no interviene en materia civil ni probablemente en materia criminal como no estuviera comprometido el orden público [51]. El sumo sacerdote vuelve a tener gran influencia en la vida política como jefe del sanedrín [52]. El prefecto romano tiene su residencia habitual en Cesarea. La aristocracia sacerdotal vuelve así a tener una gran independencia en los asuntos del templo.

Pero el nombramiento y destitución del sumo sacerdote está en las manos del prefecto romano, que además custodia los ornamentos sacerdotales en la Torre Antonia, como lo había hecho Herodes I (AJ XV, 404-405; XVIII, 930). Sin embargo, todo parece indicar que en la época de la Prefectura (6-41 d. C.) el tesoro del templo estaba bajo la administración directa del sumo sacerdote [53], lo que implicaba un inmenso poder económico y financiero, ya que allí se guardaban no sólo los dineros sagrados, sino también dineros privados, desempeñando así el templo el papel de banco central en la vida económica de Judea [54].

Los *prefectos* pertenecían al orden ecuestre y parece que todos

[51] Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 148s; Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (1961) 94s; Momigliano, *Ricerche* (1934) 78; Schürer, *Historia del pueblo judío* I, 488-490.

[52] Schürer, *op. cit.*, p. 487.

[53] Se colige de BJ II, 175-177; AJ XVIII, 60-62.

[54] Arye Ben-David, *Jerusalem und Tyros* (1969) 24s.

los que ocuparon el cargo en esta época eran, de hecho, de origen italiano, estaban al comienzo de su carrera pública y tenían por eso interés en hacer méritos ante el gobierno central [55].

Los *sumos sacerdotes* de este período pertenecen todos (con las dos únicas excepciones de Ismael, hijo de Fabi, y Simón, hijo de Camit, que desempeñaron el cargo cada uno no más de un año [AJ XVIII, 34]) a la poderosa familia de Anano. Anano ejerció el cargo al menos por nueve años (AJ XVIII, 26, 34), si no más (véase AJ XX, 198); Caifás, su yerno, diecisiete años (AJ XVIII, 35, 95). Estos largos pontificados de la época de la Prefectura romana (6-41 d. C.) contrastan con los breves pontificados de la época siguiente, bajo Agripa I y bajo los procuradores romanos (44-66 d. C.), cuando además se alternan diferentes familias. Hay, pues, más continuidad y estabilidad en el sumo sacerdocio en los años 6-41 que en los siguientes 41-66 d. C. [56]

Tiberio siguió la política de Augusto y L. Vitelio fue un ejemplo de la política romana en esta época.

[55] M. Stern, *The Jewish People* I (1974) 318-319; los italianos, por su origen y por conocer mejor la lengua oficial, tenían más facilidad de ascender; en cambio, los orientales tenían más dificultad para hacer carrera (véase Pflaum, *Essai sur les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain* [1950] 254).

[56] Sumos sacerdotes durante la Prefectura (6-41 d. C.):

1) Anano (AJ XVIII, 26,34) nueve años al menos.
2) Ismael, hijo de Fabi (AJ XVIII, 34) poco tiempo.
3) Eleazar, hijo de Anano (AJ XVIII, 34) un año.
4) Simón, hijo de Camit (AJ XVIII, 34) un año.
5) Caifás, yerno de Anano (AJ XVIII, 35, 95) diecisiete años.
6) Jonatán, hijo de Anano (AJ XVIII, 95).
7) Teófilo, hijo de Anano (AJ XVIII, 123).

Sumos sacerdotes bajo Agripa I (41-44 d. C.):

1) Teófilo, hijo de Anano (AJ XVIII, 123).
2) Simón, hijo de Boeto (AJ XIX, 297).
3) Matías, hijo de Anano (AJ XIX, 316).
4) Elioneo, hijo de Caifás (?) (AJ XIX, 342).

Sumos sacerdotes en la Procura romana (44-66 d. C.):

1) José, hijo de Camei (AJ XX, 16).
2) Ananías, hijo de Nebedeo (AJ XX, 103).
3) Ismael, hijo de Fabi (AJ XX, 179).
4) José, hijo de Simón (AJ XX, 196).
5) Anano, hijo de Anano (AJ XX, 197).
6) Jesús, hijo de Damneo (AJ XX, 203).
7) Jesús, hijo de Gamaliel (AJ XX, 213).
8) Matías, hijo de Teófilo (AJ XX, 223).

Difícilmente podrían encontrar los judíos un magistrado romano que los hubiera respetado más: rebajó impuestos a los jerosolimitanos, devolvió los ornamentos del sumo sacerdote para que fueran custodiados por los sacerdotes mismos, decisión tomada con autorización expresa de Tiberio (AJ XV, 405); respetó las prescripciones judías de no introducir imágenes en el territorio de Judea y ofreció sacrificios en Jerusalén (AJ XVIII, 90-95, 121-122).

Podemos considerar que la «guerra de Varo», la división de *Judea,* la supresión de la realeza idumea, la destitución de Arquelao, la restauración de la «aristocracia judía», la inteligente repartición del poder entre sumo sacerdote y magistrado romano, la personalidad de los prefectos romanos, la permanencia del sumo sacerdocio prácticamente en la misma familia son hechos históricamente documentados que tuvieron que contribuir a crear un ambiente de comprensión y de tolerancia en las relaciones entre *Judea* y Roma.

Calígula, por su locura de creerse dios y de exigir honores divinos de sus súbditos, especialmente por su intento de convertir el templo de Jerusalén en templo a sí mismo, causó un daño irreparable a las buenas relaciones entre *Judea* y Roma. De aquí en adelante ya no podía existir de parte judía la confianza indispensable para crear un clima de comprensión y mutuo respeto.

II. EPOCA DE LA JUDEA REUNIFICADA (41-66 D. C.)

Claudio quiso restaurar las buenas relaciones

Reunificación de Judea bajo el cetro de Agripa I (41-44 d. C.). Claudio confirmó a Agripa I, nieto de Herodes I, como rey de los territorios que habían pertenecido a Filipo y a Herodes Antipas y le añadió ahora Samaría, Judea e Idumea, restaurando así el antiguo reino de Herodes (BJ II, 215; AJ XIX, 274).

Quizá Agripa I hubiera podido restablecer las antiguas relaciones entre *Judea* y Roma, tan maltrechas por la locura de Calígula, pero el nuevo rey no estuvo a la altura de la difícil situación. Tenía que habérselas con una población tan heterogénea como la que había gobernado su abuelo, pero él no tenía ni su energía ni sus dones de administración y de gobierno.

Cometió el error de favorecer descaradamente a los judíos (AJ XIX, 330), lo que despertó el odio creciente de los elementos no judíos, que se manifestará sobre todo a su muerte, al celebrarla sus enemigos con regocijos públicos (AJ XIX, 356-358).

Aumentó la desconfianza de los romanos por su proyecto de fortificar las murallas de Jerusalén, empresa que tuvo que suspender por orden del mismo emperador (AJ XIX, 326-327) y por haber reunido en Tiberíades a varios príncipes vasallos, reunión que fue considerada como una amenaza por el gobernador de Siria, Marso (AJ XIX, 338-342).

A pesar de ser escrupuloso observante de las tradiciones nacionales (AJ XIX, 331), fue el primer rey judío en acuñar monedas con su propia efigie [57]; cambió con suma frecuencia al sumo sacerdote (AJ XIX, 297, 313, 316, 342). Hizo espléndidos regalos a Beirut, donde dio costosas fiestas paganas (AJ XIX, 335-337). En la última que dio en Cesarea no parece haber sido inmune a la adulación pagana (AJ XIX, 343s).

Su administración financiera fue desastrosa, lo que se hizo sentir sobre todo después de su muerte.

Conversión de la Judea reunificada en Provincia romana (44-66 d. C.). Claudio hubiera querido nombrar como sucesor de Agripa I a su hijo Agripa II, pero sus consejeros lo disuadieron y convirtió todo el territorio de Agripa I en una Provincia romana.

El cambio tenía naturalmente grandes repercusiones en la vida pública. La reacción antijudía no se hizo esperar. Basta pensar que el primer procurador Cuspio Fado recibió la orden de reprender a los habitantes de Cesarea y de Sebaste, que habían celebrado con regocijos públicos la muerte de Agripa y de trasladar al Ponto el escuadrón de caballería compuesto de habitantes de estas dos ciudades; pero éstos lograron que la orden quedara sin cumplirse y fueron fuente de grandes desastres para los judíos en los años siguientes (AJ XIX, 364-366).

Estructura del poder en la Procura romana (44-66 d. C.). Hay una diferencia muy grande entre la estructura del poder en la época de la *Judea* dividida (6-41 d. C.) y la época de la *Judea* reunificada (41-66 d. C.), por dos aspectos: por la extensión territorial, ya que la Provincia comprenderá ahora el territorio que había formado el reino de Herodes I, lo que significa, si se compara con la época de la *Judea* dividida, no sólo una extensión mucho mayor, sino una mayor heterogeneidad de los habitantes, lo que implicaba mayores dificultades en el gobierno.

[57] J. Meyshan, *Essays in Jewish Numismatics* (1968) 32.

El segundo de estos aspectos es la estructura del poder. La situación ahora es completamente distinta de la situación como Prefectura romana, según aparece perfectamente documentado en Flavio Josefo. En la Prefectura romana el sumo sacerdote era nombrado y destituido por el prefecto; ahora en la Procura (44-66 después de Cristo) no era el procurador, sino Herodes de Calcis y luego Agripa II quienes tenían el privilegio de nombrar y destituir al sumo sacerdote y de supervigilar el templo y su tesoro (AJ XX, 15-16). «Es una combinación entre el gobierno directo con el indirecto (estado vasallo), que no ha llamado suficientemente la atención; basta formularla para ver su importancia», nos dice Momigliano [58]. Aquí entra una tercera fuerza en juego, que contribuyó a causar nuevas tensiones y desórdenes.

Deterioro de la situación política bajo el gobierno de Claudio

Claudio optó por una política de centralismo administrativo, hostil al senado, a los caballeros y a los privilegiados, apoyándose en sus familiares, esclavos y libertos, con un ejército reorganizado y una burocracia efectiva [59].

Con los judíos quiso ser justo, pero, si bien les devolvió sus privilegios, les advirtió que no podrían conseguir otros nuevos [60].

En *Judea,* el primer procurador, Cuspio Fado (44?-46 d. C.), tuvo que habérselas con el bandolerismo, las primeras tensiones entre judíos y griegos (AJ XX, 2-5) y con la aparición de profetas (AJ XX, 97-99). Al otro lado del Éufrates crecía el prestigio del judaísmo, como lo atestigua la conversión de los reyes de Adiabene (AJ XX, 17-96), y se desmejoraba la posición de Roma como consecuencia del gobierno de Calígula [61].

Bajo Cumano (48-52 d. C.) crece la tensión entre los judíos y otras minorías étnicas: injurias de soldados romanos a la religión judía (BJ II, 224; AJ XX, 108; BJ II, 229; AJ XX, 115), asesinato de judíos que iban de peregrinación a Jerusalén por parte de los samaritanos (BJ II, 232; AJ XX, 118), bandolerismo por parte de los judíos (BJ II, 228; AJ XX, 113); todos estos acontecimientos pusieron a *Judea* en una situación que podemos llamar ya revolucionaria. Los jefes judíos desautorizados por la ineficacia del magistrado romano no pudieron controlar la furia del pueblo, que se lanzó a la persecución de los samaritanos en verdadera guerra. El asunto fue hasta Roma, donde los judíos lograron todavía que se les diera la razón (BJ II, 232-246; AJ XX, 118-136).

Antes de morir, Claudio, siguiendo su política antiaristocrática, nombra al liberto Félix, hermano de Palas (BJ II, 247; AJ XX, 137). Este Félix, que, al decir de Tácito, ejerció los poderes de rey con alma de esclavo *(Hist.* V, 9), contribuyó como pocos, por su vida privada y por su corrupción pública, a hacer que la situación de *Judea* se volviera «extremadamente revolucionaria».

[58] *Ricerche* (1934) 81.

[59] Rostovtzeff, *The Social and Economic History* I (1957) 97s; sobre el gobierno de Claudio, véase ANRW II, 2 (1975) 132s.

[60] Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 210s.

[61] Ziegler, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Parthenreich* (1964) p. 64.

Bajo Nerón, la situación de Judea es revolucionaria

Félix (52-60 d. C.) tiene que habérselas con el bandolerismo, que crece día a día (BJ II, 253; AJ XX, 160-161); se vale de los sicarios para eliminar al sumo sacerdote Jonatán (BJ II, 254-257; AJ XX, 162-166); los profetas que incitan a la revolución aumentan (BJ II, 258-263; AJ XX, 167-172). Se declara la rebelión abierta contra Roma (BJ II, 264-265; AJ XX, 172). A esto se añaden los desórdenes en Cesarea por el pleito entre judíos y griegos por la igualdad de los derechos civiles (BJ II, 266-270; AJ XX, 173-178). Los sumos sacerdotes se pelean públicamente entre sí y los altos sacerdotes roban los diezmos de los sacerdotes pobres, que llegan a morir de hambre (AJ XX, 179-181). Aquí aparecen en toda su crudeza los rasgos de una situación revolucionaria: incapacidad de la autoridad de guardar el orden, división de la elite dirigente, desprestigio del gobierno y la expectativa de un cambio de la situación [62].

A la corrupción e ineptitud de Félix se añade el hecho de que Nerón da a Agripa II las ciudades de Tiberíades, Tariquea y Julias, además de muchas otras poblaciones (AJ XX, 158-159); sabemos que esta medida causó profundo descontento en Tiberíades *(Vita,* 38).

Festo (60-62 d. C.), que, sin duda, era un magistrado mucho más honesto que Félix, no pudo, sin embargo, enderezar la situación. La impunidad que cobijó los crímenes de Félix (AJ XX, 182) y el fallo favorable a los griegos de Cesarea, obtenido con dinero (AJ XX, 183-184), aumentó el descontento de los judíos. A esto

[62] I. L. Horowitz, *Foundation of Political Sociology* (1972) 257-258.

se añade la pelea entre Agripa II y los principales de Jerusalén, que no pudo ser zanjada sino por el mismo Nerón (AJ XX, 189-196).

Albino (62-64 d. C.) tuvo que hacer destituir al sumo sacerdote Anano porque había dado muerte arbitrariamente a Santiago, el hermano de Jesús (AJ XX, 197-203). Ananías, el sumo sacerdote, robaba a los pobres para comprar a los ricos y logró que Albino, por dinero, dejara libres a los sicarios para que éstos pusieran en libertad a sus empleados, que tenían secuestrados (AJ XX, 205-210). Agripa II se hace todavía más odioso al pueblo judío por la generosidad de que hace alarde en favor de Beirut (AJ XX, 211-214).

Festo (64-66 d. C.) precipitó la guerra contra Roma cuando quiso exigir el pago de los impuestos atrasados, por los que debían responder los aristócratas.

A modo de resumen, puede afirmarse que la época de la Procura romana (44-66 d. C.) fue ciertamente una época revolucionaria. Culpables de esta situación son, en primer lugar, los emperadores mismos: Claudio, que reorganizó la provincia de *Judea* en una forma que era fuente de rivalidades y luchas entre las clases dirigentes; luego los aristócratas judíos y los gobernadores romanos, especialmente Félix, que, por su amor al dinero y su falta de moralidad, despertaron en el pueblo una creciente hostilidad. Nerón, con sus impopulares medidas y con la trivialidad de sus magistrados, llevó al pueblo a la desesperación.

Hay una diferencia esencial entre la situación de la *Judea* dividida y la situación de *Judea* bajo la Procura romana (44-66 d. C.).

III

AMBIENTE SOCIOECONOMICO

Augusto inició un proceso revolucionario que afectaría paulatinamente al Imperio entero: Augusto aparentemente había restaurado el antiguo orden republicano; en realidad, había creado el Imperio, en el que el emperador estaba apoyado primera y principalmente por el ejército, procedente de todas las clases sociales. Todo el gobierno cobraba un aspecto más personal, de ahí la progresiva centralización con menoscabo de la autoridad de la aristocracia y en beneficio de una nueva burocracia formada en gran parte de libertos y de esclavos [63].

En el campo económico, la paz propició una prosperidad sin precedentes, cuyos beneficios se hicieron sentir particularmente en las provincias del Oriente. Pero el progreso económico estuvo acompañado de una regresión social. Las riquezas se concentraban cada vez más en las manos de unos pocos: el más rico era el emperador mismo; los campesinos medianos y pequeños terminaban en la esclavitud [64]. Augusto aceleró el proceso de urbanización [65] y reemplazó a los «publicanos» por la administración directa [66], apoyada en la institución de la *leiturgía*, según la cual los aristócratas ricos tenían que responder ante Roma del pago del impuesto de todo el pueblo (BJ II, 405-407) [67].

Veamos ahora cuál era la situación en *Judea:*

1. A comienzos de la era cristiana.
2. En la época de la *Judea* dividida (6 a. C.-41 d. C.).
3. En la época de la *Judea* reunificada (41-66 d. C.).

1. *Situación socioeconómica de Judea a comienzos de la era cristiana*

Para hacer esta historia contamos con dos fuentes principales: la arqueología y las fuentes escritas. La investigación arqueológica de

[63] M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History* I (1957) 37-50; H. W. Benario, *Augustus Princeps,* en ANRW II, 2 (1975) 75-85.
[64] M. Rostovtzeff, *op. cit.,* 54-75.
[65] *Ibíd.,* p. 51.
[66] G. Ürögdi, *Publicani,* en RE S-XI (1968) col. 1202.
[67] H. G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa* (1978) 125-135.

este período está en sus comienzos [68] y las fuentes escritas se reducen principalmente a la literatura rabínica. S. Krauss ha explotado ampliamente esta fuente en su *Talmudische Archäologie* (1910-1912), pero, como su mismo nombre indica, Krauss no pretendió limitarse únicamente a *Judea* ni tampoco a la época de Jesús. Mucho más importante y moderna para nuestro propósito es la obra de Arye Ben-David, *Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud* (1974), que además utiliza los últimos datos de la arqueología y de la geografía de la tierra de Israel. Sin embargo, ni siquiera esta última obra refleja exactamente la época que estudiamos. Arye Ben-David se propone estudiar la época misnaica y talmúdica en general; ahora bien: Daniel Sperber ha demostrado que en el principado tardío hubo una clara recesión de la agricultura en *Judea* [69], y S. Applebaum ha demostrado también que las guerras del 66-70 y del 135 d. C. desmejoraron notablemente la situación económica del país [70].

Estos dos hechos nos ponen en guardia contra el uso ingenuo de la literatura rabínica, y creo que H. Kreissig, en *Die sozialen Zusammenhänge des jüdäischen Krieges* (1970) no ha evitado este peligro, porque él se basa sobre todo en la obra de Krauss y además cita el *Talmud de Babilonia* sin demostrar en cada caso que se refiere *a Judea, no a la diáspora,* y que trata de la época *anterior* a la guerra del 66-70, no a la *posterior,* de modo que muchas veces resulta que la *causa* de la guerra fue la situación socioeconómica, que fue *consecuencia* de la misma guerra. Excluye, por otra parte, explícitamente la influencia de la diáspora en la economía de *Judea* [71], lo que implica un desconocimiento completo de la situación real. Sobre todo antes de la guerra del 66-70, los judíos de la diáspora contribuían de manera muy notable a la economía de *Judea,* con el impuesto para el templo, con sus donativos voluntarios y con sus peregrinaciones.

Los sectores de la economía judía, en orden descendente de importancia, eran los siguientes: la agricultura, las peregrinaciones y contribuciones del exterior, la artesanía y el comercio [72]. En todos ellos se hacía sentir el proceso de concentración de las riquezas en las manos de unos pocos y el empobrecimiento creciente de la mayoría. En tiempo de Herodes I era el mismo rey quien acaparaba la mayor parte de las riquezas [73]; ahora era la aristocracia. En cambio, la situación de los menos favorecidos y de los campesinos se hacía día a día más precaria. S. Applebaum pinta la desesperada situación económica de la gran mayoría de los campesinos judíos a comienzos de nuestra era. Este autor afirma que los campesinos fueron los que sintieron más las consecuencias de las expropiaciones en la llanura costera, en Samaría y Transjordania; que ellos sufrían las consecuencias de guerras y de exacciones agotadoras e injustas; que estaban desesperadamente cortos de tierra y de capital y que la gran mayoría tenía que soportar, junto con los pesados impuestos y las deudas, la actitud antijudía y romanófila de muchos administradores y terratenientes [74].

Applebaum no cree que hubiera existido una especial tensión entre la ciudad y el campo, pero nota que los grandes propietarios explotaban a los pequeños campesinos por medio de préstamos que terminaban muchas veces en la expropiación; la tensión que existía entre ricos y pobres y la carga fiscal que debían soportar los agricultores era intolerable [75]. Se puede afirmar que la situación del pequeño campesino era tan precaria que cualquier circunstancia desfavorable, como una mala cosecha, una enfermedad, la intranquilidad pública, etc., lo ponía en la imposibilidad de pagar los impuestos; esto significaba fácilmente la pérdida de la tierra y de la libertad tanto de él como de su mujer y de sus hijos, que eran vendidos como esclavos para pagar las deudas (véase BJ I, 220-222; AJ XIV, 272-276) [76]. Así se explica que muchos prefirieran hacerse bandoleros antes que verse reducidos a la esclavitud.

Hay que tener en cuenta que *Judea* era un país esencialmente agrícola, que sólo podía alimentar su población en tiempo normal, que la vida en *Judea* era mucho más cara que en Babilonia y que en Egipto [77], que la proletarización creciente se acentuó con la conquista romana [78], que parece que antes de la destrucción del tem-

[68] Sh. Applebaum, *Judaea as a Roman Province,* en ANRW II, 8, 355.
[69] *Agricultural Decline in Palestine during the later Principate,* en ANRW II, 8, 397-443, se refiere especialmente a los siglos III/IV.
[70] *Judaea as a Roman Province,* en ANRW II, 8, 393-395; íd., *The Jewish People* II (1976) 698-699.
[71] *Op. cit.,* p. 18.
[72] Arye Ben-David, *Talmudische Ökonomie* I (1974) 23-24, 73s.

[73] Otto, RE S-II (1913) cols. 58s; Schalit, *König Herodes* (1968) 256s.
[74] ANRW II, 8 (1977) 378.
[75] *Ibíd.,* pp. 368-377.
[76] Arye Ben-David, *Talmudische Ökonomie* I (1974) 323.
[77] Heichelheim, *Roman Syria,* en *An Economic Survey of Ancient Rome* IV (1959) 128, 178, 181, 182.
[78] S. Applebaum, *Judaea as a Roman Province,* en ANRW II, 8 (1977) 360-385.

plo muchos campesinos no alcanzaban a sostenerse con el producto de sus tierras y que la situación era todavía más grave para quienes no poseían tierras [79]. En Jerusalén aparecen ya en tiempos de Agripa I los nombres de ciertas familias sacerdotales que tenían el «privilegio» de prestar determinados servicios, lo que se convirtió en un monopolio que abusaba de los precios [80].

Las peregrinaciones tenían una enorme importancia económica: el impuesto para el templo, costosas ofrendas votivas, pagos a hoteleros, comerciantes, regalos a parientes [81]; pero eso venía a beneficiar preferentemente a la aristocracia sacerdotal, y al lado de una inmensa mayoría que vivía apenas con el mínimo vital había unos pocos que ostentaban un lujo desmedido, como Nicodemo ben Gurión, Kalba Sabúa y Marta, la hija de Boeto [82]. En tal situación económica bastaba poco para que la gran mayoría de los pobres se viera abocada a una situación desesperada.

2. *Situación socioeconómica en la Judea dividida (6 a. C.-41 d. C.)*

Primero hay que recordar que Herodes I, arbitrario e injusto, dejó, sin embargo, un reino económicamente bien financiado, que funcionaba eficientemente. La división decretada por Augusto en el año 6 a. C. trajo sensibles ventajas económicas a un gran número de ciudadanos.

Hay que recordar que Herodes I, que se hizo célebre por su febril actividad en el campo de la construcción, no dejó ninguna obra de consideración ni en Galilea y en Perea, donde edificó tan sólo dos estaciones militares (AJ XV, 294).

Estas dos regiones de su reino eran consideradas sólo como fuente de ingresos, y sus territorios eran en su mayor parte posesión privada del monarca. Pero, a partir del año 4 a. C., Galilea y Perea conocen una prosperidad sin precedentes. Herodes Antipas reconstruye la ciudad de Séforis, arrasada por Varo, y la hace capital de su tetrarquía; fue poblada por gentes que se distinguieron por su fidelidad a Roma (*Vita*, 30-31, 104s, 346s). Fue la ciudad más grande y tuvo una gran influencia comercial, y parece que tenía un gran teatro y un costoso acueducto [83].

[79] Arye Ben-David, *Talmudische Ökonomie* I (1974) 61s.
[80] *Ibíd.*, p. 173.
[81] *Ibíd.*, pp. 250-257.
[82] *Ibíd.*, pp. 301, 313-320.
[83] H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (1972) 84-87.

Poco después edificó Herodes Julias, en Perea [84], y finalmente, a orillas del lago de Genesaret, Tiberíades, hacia el 19 d. C. [85], que fue la primera ciudad judía con organización de *polis* griega. Situada en un lugar más central, fue elegida para ser la capital del reino y el lugar de residencia oficial del tetrarca. Es muy probable que fuera amurallada; tenía un estadio, una sinagoga y un bello palacio. Edificada en un lugar donde había muchas tumbas, fue poblada en gran parte por galileos obligados a instalarse allí y por gentes pobres, a quienes Agripa halagaba regalándoles casa y terreno; estaba gobernada por un consejo de 600 miembros, al modo griego, y tenía el privilegio de acuñar moneda [86].

Para Judea, los beneficios de la nueva organización decretada por Augusto fueron todavía mayores, especialmente a partir del año 6 d. C., cuando, destituido Arquelao, fue restaurada la aristocracia judía. Antes de esa fecha, Herodes, con su burocracia griega, controlaba toda la vida económica de Jerusalén y del país, lo que tuvo que continuar bajo Arquelao; pero, desde el año 6 d. C., el sumo sacerdote y la aristocracia judía empezaron a administrar con gran autonomía el tesoro del templo y de la ciudad, y tenemos toda la razón para pensar que la burocracia griega fue reemplazada por una burocracia judía, lo que tuvo que beneficiar a muchos judíos que habían sido excluidos en los gobiernos anteriores.

3. *Situación socieconómica en la Procura romana (44-66 d. C.)*

Aquí encontramos una serie de factores que agravaron ciertamente la situación socioeconómica de *Judea.*

A primera vista, dice Rostovtzeff, no aparece diferencia entre las condiciones económicas del período de Augusto y las de la época Julio-Claudiana; la diferencia está en el grado de desarrollo de ciertos fenómenos iniciados ya por Augusto y en la aparición de nuevos factores [87]. Junto con el despertar económico de las provincias se acentúa el fenómeno de la urbanización y el paso de una economía agrícola campesina a la de grandes terratenientes que explotan sus propiedades de manera más técnica. Este proceso consigue acelerar la concentración de grandes propiedades en manos

[84] *Ibíd.*, pp. 87-91.
[85] S. Cohen, *Josephus in Galilea* (1979) 64; Hoehner, *op. cit.*, 95: año 23 después de Cristo.
[86] H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (1972) 91-102.
[87] Rostovtzeff, *The Social and Economic History* I (1957) 91.

del emperador. La terrible lucha entre los emperadores y la aristocracia termina bajo Nerón, con la exterminación casi completa de las más ricas y antiguas familias senatoriales [88].

De los nuevos factores que aparecen ahora interesan dos de manera particular: la nueva teoría jurídica, de que el Estado era el propietario del territorio de las provincias, teoría que apareció ciertamente después del reinado de Tiberio, quizá bajo Claudio [89], y la decadencia económica de Egipto en la segunda mitad del siglo I. Este último hecho es de gran importancia por el papel que desempeñaba ese país dentro de la economía del Imperio y porque un fenómeno semejante pudo presentarse también en *Judea*. Rostovtzeff anota que una serie de documentos de la época de Claudio y de Nerón, todos del Fayyum, nos informan del rápido despoblamiento de esa región; esa gente habría escapado para evitar el pago del impuesto, pero además parece que en la segunda mitad del siglo I d. C. se descuidó la irrigación, porque la mayoría de esos terrenos pertenecían ahora a grandes terratenientes, que vivían en Alejandría o en Roma; un fenómeno semejante pudo ocurrir en *Judea* [90].

En *Judea* misma hay que tener en cuenta en primer lugar la pésima administración de Agripa I, cuyas consecuencias tuvieron que hacerse sentir sobre todo después de su muerte [91].

Agripa I había preferido claramente a los judíos; a su muerte, tuvo que haber una reacción por parte de romanos y griegos que ciertamente ocasionó perjuicios económicos a no pocos judíos. Dado el sistema de «clientelismo» imperante en la administración romana, hay que pensar que los judíos que habían sido beneficiados como propietarios o administradores bajo el gobierno de Agripa I, tuvieran que ceder en el año 44 d. C. sus ventajosos cargos a nuevos empleados del gobierno romano, que serían ante todo «arrivistas» venidos de la categoría de los libertos o esclavos.

Bajo el gobierno de Tiberio Alejandro, una gran hambre azotó a todo el país (AJ XX, 101) [92].

[88] *Ibíd.*, pp. 91-105.

[89] Tenney Frank, *Dominium in solo provinciali and ager publicus:* JRS 17 (1927) 161; S. Applebaum, *Die Verstaatlichung des Privatsvermögens der römischen Kaiser im 1. Jahrhundert. Chr.*, en ANRW II, 1 (1974) 112; aquí se trata de un asunto muy afín que muestra la tendencia absolutista que toma el Principado entonces.

[90] Rostovtzeff, *op. cit.*, 99-103; 581, nota 29.

[91] Sobre la ineptitud económica de Agripa I, véase AJ XVIII, 144s.

[92] Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (1976) 263, nota 25. Afirma que el hambre tuvo que ser después del 45 o 46.

Bajo Nerón, las provincias tuvieron que soportar el aumento de impuestos y la corrupción de los magistrados romanos [93]; además, la política económica de Nerón en los siete primeros años de su gobierno fue netamente desfavorable a las clases pobres [94].

La creciente intranquilidad que ya había comenzado bajo Cumano (48-52 d. C.), y que se convirtió en una rebelión casi abierta bajo el gobierno de Félix (52-60 d. C.), tuvo que tener efectos desastrosos en la economía del país, que se harían sentir especialmente en los campos y en la disminución de peregrinos a Jerusalén [95].

Finalmente, bajo Albino se terminaron los trabajos del templo y quedaron sin trabajo más de 18.000 obreros, que fueron ocupados provisionalmente en la pavimentación de la ciudad, pero que muy probablemente volvieron a quedar sin trabajo cuando la multitud enfurecida expulsó a Agripa II, el custodio del templo y del tesoro.

En la época de la Procura romana (44-66 d. C.) hubo, pues, una serie de factores históricamente comprobados, que tuvieron que causar la ruina de muchas familias, que se vieron, así, obligadas a escoger entre la esclavitud o el bandolerismo [96]. Por otra parte, los aristócratas, que tenían que responder ante las autoridades romanas por el pago del tributo, se vieron también abocados a la ruina, ya que una inmensa mayoría de los contribuyentes, caídos en la miseria, no podían pagar. Estos dos factores hicieron que cuando un grupo de jóvenes aristócratas se declaró en rebelión abierta contra el procurador romano, Gesio Floro, un gran número de judíos apoyó la rebelión.

[93] Rostovtzeff, *op. cit.*, 572.

[94] M. K. Thornton, *The Augustan Tradition and Neronian Economics*, en ANRW II, 2 (1975) 153-158.

[95] Applebaum, *The Jewish People* II (1976) 683s.

[96] Arye Ben-David, *Talmudische Ökonomie* I (1974) 299; el bandolerismo era comúnmente fruto de la miseria (véase AJ XV, 344; XVI, 272; XVIII, 274).

CONCLUSION

La respuesta de las fuentes es muy clara: la época de la vida pública de Jesús fue una época pacífica. No quiere decir eso que no hubo tensiones entre judíos y romanos en esos años, sino que los judíos acudieron a las vías legales y pacíficas para exigir el respeto a su ley; su actitud hacia el gobierno de Roma fue una actitud conciliadora, buscaron la manera de convivir con el poder extranjero, en plena fidelidad a la ley judía. Ése es el testimonio unánime de Flavio Josefo, de Filón, de Tácito, de *El Testamento de Moisés* y de los evangelios. Las literaturas targúmica, rabínica, qumránica y cristiana primitiva no contradicen en lo más mínimo este testimonio. Además, las condiciones religiosas, político-administrativas y socioeconómicas confirman ese testimonio, porque hacen ver que las condiciones de los judíos en la época de *Judea* dividida eran ventajosas, mucho más favorables que en la época del reinado de Herodes I y mucho mejores que en la posterior de la Procura romana (44-66 d. C.).

Este estudio ha hecho ver la necesidad de distinguir entre la época de la *Judea* dividida (6 a. C.-41 d. C.) y la época siguiente, cuando la *Judea* reunificada estuvo bajo los procuradores romanos (44-66 d. C.). Esta última fue, en verdad, una época extremadamente revolucionaria, pero no la primera.

Hay que destacar que las fuentes estudiadas no registran en la época de la *Judea* dividida a ningún grupo revolucionario llamado «zelotas», sicarios o ladrones. El único grupo revolucionario es la «cuarta secta» de Judas Galileo, que, como afirman Josefo y Hch 5,37, produjo desórdenes cuando Judas incitó a la rebelión y sembró las raíces de males que se hicieron sentir más tarde, después de la época de la *Judea* dividida.

Para entender lo que Jesucristo enseñó e hizo es absolutamente indispensable considerarlo a la luz de la situación histórica en la que él vivió. Hasta ahora ha predominado la opinión de que la época de Jesús fue una época en extremo revolucionaria. Este trabajo hace ver que las fuentes no sólo no mencionan tal actividad revolucionaria en los años de la vida pública de Jesús, sino que expresamente afirma que la actitud de los judíos hacia Roma fue entonces una actitud conciliadora. Sería necesario revisar quizá algunas interpretaciones de la vida y de la actividad de Jesús a la luz de los resultados obtenidos en esta investigación. Es un trabajo que merece un amplio estudio y que no podemos llevar a cabo aquí.

BIBLIOGRAFIA

I. FUENTES

Biblia:

Biblia Hebraica Stuttgartensia, nueva edición (Stuttgart 1977).
Septuaginta, ed. por Alfred Rahlfs (Stuttgart [7]1962).
Novum Testamentum Graece, ed. por Nestle-Alan (Stuttgart [26]1979).
La Bible de Jérusalem, trad. francesa bajo la dirección de l'École biblique de Jérusalem, nueva edición (Cerf, París 1973).
Nueva Biblia Española, trad. dirigida por L. Alonso Schökel/J. Mateos (Ed. Cristiandad, Madrid [4]1984).

Obras de Flavio Josefo:

Flavii Josephi Opera, edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese (2.ª ed. fotográfica, Weidmann, Berlín 1955).
Josephus, nueve tomos, texto y trad. inglesa de H. St. Thackeray/R. Marcus/A. Wikgren/L. H. Feldman (Heinemann, Londres):

I: *The Life. Against Apion,* 1926.
II: BJ I-III, 1967 = 1927.
III: BJ IV-VIII, 1968 = 1928.
IV: AJ I-IV, 1967 = 1930.
V: AJ V-VIII, 1966 = 1934.
VI: AJ IX-XI, 1966 = 1937.
VII: AJ XII-XIV, 1966 = 1943.
VIII: AJ XV-XVII, 1969 = 1963.
IX: AJ XVIII-XX, 1969 = 1965.

Flavius Josèphe. Contre Apion, texto y notas de Théodore Reinach, traducción de Léon Blum (Les Belles Lettres, París 1930).
Flavius Josèphe. Autobiographie, texto, trad. y notas de A. Pelletier (Les Belles Lettres, París 1959).
Flavius Josephus. De Bello Judaico (en griego y alemán), editado por O. Michel/O. Bauernfeind: I, 1959; II/1, 1963; II/2, 1969; III, 1969 (Kösel, Munich).
Oeuvres complètes de Flavius Josèphe, trad. francesa bajo la dirección de Théodore Reinach (Librairie Ernest Leroux, París):

I: AJ I-V, trad. de Julien Weill (1900).
II: AJ VI-X, trad. de Julien Weill (1926).
III: AJ XI-XV, trad. de Joseph Chamonard (1904).

IV: AJ XVI-XX, trad. de G. Mathieu y L. Herrmann, con el concurso de S. Reinach y J. Weill (1929).
V: BJ I-III, trad. de René Harmand, revisada y anotada por T. Reinach (1911).
VI: BJ IV-VII, trad. de René Harmand, revisada y anotada por S. Reinach y J. Weill (1932).
VII: *Contre Apion,* trad. de Léon Blum (1902).

Flavio Giuseppe. La Guerra Giudaica, trad. y comentario de G. Ricciotti (Società Editrice Internazionale, Turín [3]1963):
I: *Introduzione.*
II: BJ I-III.
III: BJ IV-VII.

La Prise de Jérusalem de Josèphe le Juif, texto ruso publicado por V. Istrin; trad. francesa de Pierre Pascal (Institut d'Études Slaves, París):
I: BJ I-III, 1934.
II: BJ IV-VII, 1938.

Obras de Filón de Alejandría:

Philo, diez vols., texto y traduc. inglesa (William Heinemann, Londres):
I: *On the Creation. Allegorical Interpretation,* trad. de F. H. Colson y G. H. Whitaker (1929).
II: *On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants,* trad. de F. H. Colson y G. H. Whitaker (1929).
III: *On the Unchangeableness of God. On Husbandry. Concerning Noah's Work as a Planter. On Drunkennes. On Sobriety,* trad. de F. H. Colson y G. H. Whitaker (1930).
IV: *On the Confusion of Tonques. On the Migration of Abraham. Who is the Heir of Divine Things? On Mating with the Preliminary Studies,* trad. de F. H. Colson y G. H. Whitaker (1932).
V: *On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams* I-II, trad. de F. H. Colson y G. H. Whitaker (1934).
VI: *On Abraham. On Joseph. Moses* I-II, trad. de F. H. Colson (1935).
VII: *On the Decalogue. On the Special Laws* I-III, trad. de F. H. Colson (1937).

VIII: *On the Special Laws* IV. *On the Virtues. On Rewards and Punishments,* trad. de F. H. Colson (1939).
IX: *Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence,* trad. de F. H. Colson (1941).
X: *The Embassy to Gaius,* trad. de F. H. Colson; índices de los volúmenes I-X por J. W. Earp (1962).

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, publicadas bajo el Patronato de la Universidad de Lyon, por Roger Arnaldez, Jean Pouilloux y Claude Mondésert (Cerf, París):
1: *Introduction générale,* por Roger Arnaldez; *De opificio mundi,* introd., trad. y notas del mismo autor (1961).
2: *Legum allegoriae* I-III, introd., trad. y notas de Claude Mondésert (1962).
6: *De posteritate Caini,* introd., trad. y notas de R. Arnaldez (1972).
11-12: *De ebrietate. De sobrietate,* trad. de J. Gorez.
13: *De confusione linguarum,* introd., trad. y notas de J. G. Kahn (1963).
18: *De mutatione nominum,* trad. y notas de R. Arnaldez (1964).
31: *In flaccum,* introd., trad. y notas de A. Pelletier (1967).
22: *De vita Mosis* I-II, introd., trad. y notas de R. Arnaldez/Claude Mondésert/J. Poilloux/P. Savinel (1967).
24: *De specialibus legibus* I-II, introd., trad. y notas de S. Daniel (1975).
26: *De virtutibus,* introd. y notas de R. Arnaldez, trad. de P. Delobre/M.-R. Servel/A.-M. Verilhac (1962).
32: *Legatio ad Caium,* introd., trad. y notas de A. Pelletier (1972).

Philonis Allexandrini Legatio ad Gaium, texto, introd., trad. inglesa y comentario por E. Mary Smallwood (Brill, Leiden 1961).

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, con introd., trad. inglesa y comentario por M. Stern. I: *From Herodotus to Plutarch* (The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalén 1974).

Tácito:

Historiae, edición crítica por C. D. Fisher (Oxford Classical Texts, Clarendon, Oxford 1967 = 1911).

Annales, edición crítica por C. D. Fisher (Oxford Classical Texts, Clarendon, Oxford 1973 = 1906).

Tacitus, 5 vols., texto y trad. inglesa: *Histories and Annals,* por C. H. Moore/J. Jackson (Heinemann, Londres).

Literatura targúmica:

Targumes del Pentateuco.

Targum Onqelos.

Targum Onqelos I-II, editado con introd. por A. Berliner (Berlín 1984).
The Pentateuch According to Targum Onkelos (= *The Bible in Aramaic* I), ed. por A. Sperber (Brill, Leiden 1959).
Biblia Sacra Polyglotta, ed. por B. Walton, texto y trad. latina (Roycroft, 1657).
The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum I-II, trad. inglesa por J. W. Etheridge (Ktav Publishing House, 1968).

Targum de Jerusalén I = Targum Pseudo-Jonatán.

Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch), editado por M. Ginsburger (Calvary, Berlín 1903).
Targum du Pentateuque, trad. de dos recensiones palestinenses completas con introd., paralelos, notas e índice, por R. Le Déaut, con la colaboración de J. Robert. (La traducción del Pseudo-Jonatán está basada en el manuscrito *Add. 27031* del Museo Británico):
I: *Genèse* (Cerf, París 1978).
II: *Exode et Lévitique* (Cerf, París 1979).
III: *Nombres* (Cerf, París 1979).
IV: *Deutéronome* (Cerf, París 1979).

Neophyti 1. Targum Palestinense Ms. de la Biblioteca Vaticana; edición príncipe, introd. y versión castellana de A. Díez Macho; trad. francesa de R. Le Déaut, trad. inglesa de M. McNamara/M. Maher (CSIC, Madrid): I. *Génesis* (1968); II. *Éxodo* (1970); III. *Levítico* (1971); IV. *Números* (1974); V. *Deuteronomio* (1978); V. *Apéndices* (1979).

Targum fragmentario de Jerusalén.

Das Fragmententhargum, ed. por M. Ginsburger (Calvary, Berlín 1899), trad. de Le Déaut y de Etheridge.
Das samaritanische Targum zum Pentateuch, edición crítica de Adolf Brüll (reproducción fotostática G. Olms, Hildesheim 1971).

Targumes de los profetas.

The former Prophets according to Targum Jonathan; The latter Prophets according to Targum Jonathan (= *The Bible in Aramaic* II-III), ed. por A. Sperber (Brill, Leiden 1959-1962).
Prophetae Chaldaice, por P. de Lagarde (1872; reproducción, Osnabrück 1967).

The Targum of Isaiah, texto y trad. de J. F. Stenning (Clarendon, Oxford 1949 = 1953).
Biblia Sacra Polyglota, por Walton, ya citada.

Targumes de los hagiógrafos.

Hagiographa Chaldaica, por P. de Lagarde (Leipzig 1873; reproducción Osnabrück 1967).
Biblia Sacra Polyglota, por Walton, ya citada.
Targum des Chroniques, introd., trad., texto y glosario por R. Le Déaut/J. Robert (Biblical Institute Press, Roma 1971).

Literatura rabínica:

Misná.

Mischnayot: Die sechs Ordnungen der Mischna, texto hebreo con puntuación, trad. alemana y anotaciones, por A. Sammter/D. Hoffmann I-VI ([3]1968). V. Goldsmidt Verlag, Basel (Itzkowski, Berlín 1887-1933).
Die Mischna, texto, trad. alemana y amplio comentario, ed. por G. Beer/O. Holtzmann/S. Krauss (Alfred Töpelmann, Giessen 1912).
Sanhedrin. Makkot, texto, trad. alemana y explicación de Samuel Krauss (IV Seder, 4 y 5 tratados de la Mischna de Giessen) 1933.
The Mishnah, trad. inglesa con introd. y notas por H. Danby (University Press, Oxford 1977 = 1933).

Talmud.

Talmud de Jerusalén, ed. de Krotoschin (1866).
Le Talmud de Jérusalem, trad. francesa de Moises Schwab, 11 vols. (Maisonneuve, París 1932-1933).
Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, traducción alemana de August Wünsche (1880), reproducida por Georg Olms (Hildesheim 1967).
Der Babylonischen Talmud, texto, trad. alemana y breves explicaciones por Lazarus Goldschmidt (Calvary, Berlín 1897-1935).
The Babylonian Talmud I-XXXIV, trad. inglesa con notas, glosario e índices, ed. por I. Epstein (Soncino Press, Londres 1935-1952).
Aboth de Rabbi Nathan, ed. de S. Schechter (Viena 1887; reimpreso por P. Feldheim, Nueva York 1945).

Midrases.

Mechilta de Rabbi Ishmael, ed. crítica, con trad. inglesa, introd. y notas, por J. Z. Lauterbach, 1933-1935 (JPSA, Filadelfia 1933-1935; reimpresa en 1949).
Mechilta: ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, trad. alemana con ex-

plicaciones por J. Winter/A. Wünsche (J. C. Hinrichsche Buchhandlung, Leipzig 1909).
Sifra: Halachischer Midrasch zu Leviticus, trad. alemana de J. Winter (Stefan Münz, Breslau 1938).
Sifre d'be Rab, fascículo primero: *Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta,* con varias lecciones y anotaciones, ed. por H. S. Horovitz (Gustav Fock, Leipzig 1917).
Sifre zu Numeri, trad. alemana y explicaciones de Karl Georg Kuhn (W. Kohlhammer, Stuttgart 1958).
Pesikta de Rab Kahana, texto crítico, trad. inglesa y comentario por B. Mandelbaum (JTSA, Nueva York 1962).
Pesikta des Rab Kahana, trad. alemana y notas de A. Wünsche (Otto Schulze, Leipzig 1885).
Pirke de Rabbi Eliezer, trad. y notas de G. Friedlander (Hermon Press, Nueva York 1970).
Midrash Tanhuma, edición crítica de S. Buber (Ortsel, Jerusalén 1963-1964).
Midrash Rabbah, 9 vols., ed. por M. A. Mirkin (Yavneh, Tel Aviv 1956-1964).
Midrash Rabbah, trad. inglesa bajo la dirección de H. Freedman/M. Simon, 10 vols. (Soncino, Londres 1939; reimpreso en 1951).
Bibliotheca Rabbinica: eine Sammlung alter Midraschim, trad. alemana de A. Wünsche (O. Schulze, Leipzig 1880-1885; reimpresión: Olms, Hildesheim 1967).
Yalkut Shimʿoni (Lewin-Epstein, Jerusalén 1951-1952; reimpresión: Horeb, Nueva York 1925-1926).

Literatura judía antigua no bíblica ni rabínica:

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I-II, editado por E. Kautzsch (G. Olms, Hildesheim [4]1975).
The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testaments in English, ed. por R. H. Charles (Clarendon, Oxford 1969).
Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, trad. alemana con notas por P. Riessler (Kerle, Heidelberg [2]1966).
Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece (Brill, Leiden 1967).
Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, ed. por W. G. Kümmel y otros (Gütersloher Verlagshaus Mohn 1973):
  III/1: *Die Testamente der zwölf Patriarchen,* trad. alemana, introducción y notas por J. Becker (1974).
  III/3: *Das Testament Hiobs,* trad. alemana, introd. y notas por B. Schaller (1979).

Apócrifos del Antiguo Testamento, obra dirigida por el profesor Alejandro Díez Macho (Ed. Cristiandad, Madrid 1982ss):
  Tomo I: *Introducción general* (Madrid 1984).
  » II: *Carta de Aristeas, Jubileos, Antigüedades bíblicas, Vida de Adán y Eva, Paralipómenos de Jeremías, Apócrifo (copto) de Jeremías, 3 Esdras, 3 Macabeos, Vida de los Profetas* (Madrid 1983).
  » III: *Salmos de Salomón, Odas de Salomón, Oración de Manasés, Libro 4 de los Macabeos, Libro arameo de Ajicar, José y Asenet, Oráculos Sibilinos* (Madrid 1982).
  » IV: *1 Henoc, 2 Henoc, Henoc hebreo, Fragmentos arameos, Fragmentos coptos* (Madrid 1984).
Le Testament de Moïse, introd., trad. francesa y notas por E.-M. Laperrousaz: «Semitica» 19 (1970).
Joseph et Aséneth, texto, introd. y notas por M. Philonenko (Brill, Leiden 1968).
Le livre des secrets d'Hénoch, texto eslavo y traducción francesa por A. Vaillant (París 1952).
L'Apocalypse syriaque de Baruch, 2 tomos, Pierre Bogaert (París 1969).
Le Testament d'Abraham, M. Delcor (Brill, Leiden 1973).
Les Psaumes de Salomon, introd., texto griego y trad. francesa por J. Viteau (1911).
Les Antiquités Bibliques I (1976), introd., texto crítico y trad. por D. J. Harrington/J. Cazeaux; II (1976), introd. literaria, comentario e índices por Ch. Perrot/P.-M. Bogaert (Cerf, París).

Escritos de Qumrán:

The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, ed. por M. Burrows/J. C. Trever/W. H. Brownlee (American Schools of Oriental Research, New Haven. I: Isaiah, Habakkuk Commentary, 1950; II/2: Manual of Discipline, 1951).
The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University, ed. por E. L. Sukenik (Bialik, Jerusalén 1955).
Discoveries in the Judaean Desert of Jordan (DJD):
  I: *Qumran Cave I,* ed. por D. Barthélemy/J. T. Milik (Clarendon, Oxford 1955).
  III: *Les petites grottes de Qumrân,* ed. por M. Baillet/J. T. Milik/R. de Vaux (Clarendon, Oxford 1962).
  IV: *The Psalms Scroll of Qumran Cave II (11QPs[a]),* ed. por J. A. Sanders (Clarendon, Oxford 1965).

V: *I(4Q158-4Q186),* ed. por J. M. Allegro (Clarendon, Oxford 1968).
IV: *Qumran Grotte 4 II(4Q128-4Q157),* ed. por R. de Vaux/ J. T. Milik (Clarendon, Oxford 1977).

A Genesis Apocryphon, ed. por N. Avigad/Y. Yadin (Bialik, Jerusalén 1956).

The Book of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4, ed. por J. T. Milik (Clarendon, Oxford 1976).

Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân, ed. por J. P. M. van der Ploeg/A. S. van der Woude/B. Jongeling (Brill, Leiden 1971).

Tefillim from Qumran (XQPhyl 1-4), ed. por Y. Yadin (Israel Exploration Society, Jerusalén 1969).

Megillat ham-Migdas. The Temple Scroll, edición hebrea por Y. Yadin (Israel Exploration Society, Jerusalén 1977).

The Zadokite Documents, texto, trad. inglesa y comentario por C. Rabin (Clarendon, Oxford 1954).

Die Texte aus Qumran, texto, trad. alemana, introducción y notas por E. Lohse (Kösel, Munich [2]1971).

Les Textes de Qumrân, trad. francesa, introd. y notas (Letouzey et Ané, París):

I: por J. Carmignac/P. Guilbert (1961).
II: Por J. Carmignac/E. Cothenet/H. Lignée (1963).

Die Tempelrolle vom Toten Meer, traducción alemana y comentario por J. Maier (Ernst Reinhardt, Munich 1978).

Escritos de Murabbaʿât:

Discoveries in the Judaean Desert. II: *Les grottes de Murabbaʿât,* editado por P. Benoit/J. T. Milik/R. de Vaux (Clarendon, Oxford 1961).

II. OBRAS CONTEMPORANEAS

Abel, F.-M., *Les livres des Maccabées* (Gabalda, París 1949).

Íd., *Histoire de la Palestine* I-II (Gabalda, París 1952).

Allon, G., *The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and the House of Herod,* en *Scripta Hierosolymitana* VII (Magnes Press, Jerusalén, 1961) 53-78.

Alt, A., *Galiläische Probleme,* en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II (Beck, Munich [4]1964) 363-435; «Zusammenfassung aus Palästinajahrbuch» 33 (1937) 52-88; 34 (1938) 80-93; 35 (1939) 64-82; 36 (1940) 78-92.

Amoussine, J. D., *À propos de l'interprétation de 4Q161 (fragments 5-6 et 8):* RevQum 8 (1974) 381-395.

Applebaum, S., *The Zealots: the case for revaluation:* JRS 66 (1971) 155-170.

Íd., *Economic Life in Palestine, en The Jewish People in the First Century* II (Fortress Press, Filadelfia 1976) 631-700.

Íd., *Judaea as a Roman Province; the Countryside as a Political and Economic Factor,* en *Principat* VIII (= ANRW II) 355-396.

Arnaldez, R., *Introduction générale,* en *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 1 (1961) 17-112.

Avi-Yonah, M., *Palaestina:* RE S-XIII (1973) cols. 321-454.

Baechler, J., *Les phénomènes révolutionnaires* (SUP, Presses Universitaires de France, París 1970).

Baentsch, B., *Exodus-Leviticus-Numeri:* HK (1903).

Bammel, E., *Joasar:* ZDPV 90 (1974) 61-68.

Bammel, E./Moule, C. F. D. (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge 1984).

Barnett, P. W., *Under Tiberius all was Quiet:* NTS 21 (1975) 564-571.

Baron, S. W., *Histoire d'Israël* II, trad. francesa de V. Nikiprowtzky (PUF, París 1957).

Barr, J., Recensión al libro *The Book of Enoch, Aramaic Fragments of Qumran Cave 4,* ed. por J. T. Milik: JTS 29 (1978) 517-530.

Batten, L. W., *The Books of Ezra and Nehemiah,* ICC (1913).

Baumbach, G., *Zeloten und Sikarier:* TLZ 90 (1965) cols. 727-740.

Íd., *Die Zeloten - ihre geschichtliche und religionspolitische Bedeutung:* BiLit 41 (1968) 2-25.

Íd., *Die antirömischen Aufstandgruppen,* en *Literatur und religion des Frühjudentums,* 273-283 (Echter Verlag, Würzburgo 1973).

Bauer, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Töplemann, Berlín 1963).

Beer, G., *Exodus:* HAT (1939).

Belkin, S., *Philo and the Oral Law* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1940).

Bellen, H., *Die 'Verstaatlichung' des Privatvermögens der römischen Kaiser im 1. Jahrhundert n. Chr.,* en *Principat* I (ANRW II) (1974) 91-112.

Benario, H. W., *Augustus Princeps,* en *Principat* II (ANRW II) (1975) 75-85.

Ben-David, A., *Jerusalem und Tyros* (Kyklos Verlag, Basilea 1969).

Íd., *Talmudische Ökonomie* I (Georg Olms Verlag, Hildesheim 1974).

Benoit, P., *Quirinius:* SDB, fascículo 50 B (1977) cols. 693-720.

Benzinger, I., *Die Bücher der Chronik:* KHC (1901).
Bertholet, A., *Die Bücher Esra und Nehemia:* KHC (1902).
Bewer, J. A., *The Literature of the Old Testament in its Historical Development* (Columbia University Press ⁴1928).
Bilde, P., *The Roman Emperor Gaius (Caligula)'s Attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalem,* en *Studia Theologica* 32 (Scandinavian Journal of Theology, Oslo 1978) 67-93.
Black, M., *Judas of Galilee and Josephus' 'Fourth Philosophy',* en *Josephus-Studien* (1974) 45-54.
Bloch, R., *Écriture et tradition dans le judaïsme:* «Cahiers Sioniens» 8 (1954) 9-34.
Íd., *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique:* RSR 43 (1955) 194-227.
Borg, M., *The Currency of the Term 'Zealot':* JTS 22 (1971) 504-512.
Borzsák, St., *P. Cornelius Tacitus:* RE S-XI (1968) cols. 373-512.
Brandon, S. G. F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951).
Íd., *Jesus and the Zealots* (Manchester University Press, 1967).
Braunert, H., *Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums:* «Historia» 6 (1957) 192-214.
Brockington, L. H., *Ezra Nehemia and Esther* (Cent. B. 1969).
Brongers, H. A., *Martin Hengel, «Die Zeloten»:* BO 19 (1962) 283-285.
Íd., *Der Eifer des Herrn Zebaoth:* VT 13 (1963) 269-284.
Brown, F./Driver, S. R./Briggs, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Clarendon Press, Oxford 1962).
Budde, K., *Das Buch der Richter:* KHC (1897).
Bultmann, R., *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* 8.ª ed., con *Ergänzungsheft,* por G. Theissen y P. Vielhauer (Vandenhoeck, Gotinga ⁴1970).
Burchard, Ch., *Die Essener bei Hippolyt:* JStJud 8 (1977) 1-41.

Caquot, A., *Le judaïsme depuis la captivité de Babylonie jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba,* en *Histoire des Religions* II (1972) 114-184. Encyclopédie de la Pléiade.
Cerfaux, L./Tondriau, J., *Le Culte des Souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Desclée, Tournai 1956).
Cullmann, O., *Die Bedeutung der Zelotenbewegung für das Neue Testament (1962),* en *Vorträge und Aufsätze,* ed. por K. Fröhlich (Tubinga 1966 = 1962) 292-302.
Íd., *The State in the New Testament* (SCM Press, 1963) ed. revisada.
Íd., *Jésus et les révolutionnaires de son temps,* eds. Delachaux/Nestle (Neuchâtel 1971).

Charlesworth, J., *The Pseudepigrapha and Modern Research:* SBL (Montana 1976).
Íd., *A History of Pseudepigrapha Research:* ANRW II, 19 (1979) 66-73.
Cohen, S. J. D., *Josephus in Galilee and Rome* (Brill, Leiden 1979).

Dahood, M., *Psalms* (The Anchor Bible, 1970).
Daniel, S., *La Halacha de Philon selon le premier livre des Lois Spéciales,* en *Philon d'Alexandrie* (Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París 1967) 221-240.
Debevoise, N. C., *A Political History of Parthia* (University of Chicago Press, Chicago 1938).
Delcor, M., *Psaumes de Salomon:* SDB 9 (1976) cols. 214-245.
Íd., *Littérature essénienne en Qumrân:* SDB (1978) cols. 828-960.
Delling, G., *Hengel Martin: «Die Zeloten»:* TLZ 88 (1963) cols. 38-40.
Derenbourg, J., *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques* I (París 1867).
Destinon, J. von, *Die Quellen des Flavius Josephus,* eds. Lipsius/Tischer (Kiel 1882).
De Vaulx, J., *Les Nombres* (Gabalda, París 1972).
De Vaux, R., *Les Institutions de l'Ancien Testament* I-II (Cerf, París 1960).
Íd., *Esséniens ou Zélotes? À propos d'un livre récent:* RB 73 (1966) 212-235.
Íd., *Archaeology and the Dead Sea Scrolls,* The Schweich Lectures of the British Academy, 1959 (Oxford University Press, 1973).
Dillmann, A., *Exodus und Leviticus:* KeH (1880).
Íd., *Numeri, Deuteronomium:* KeH (1886).
Doeve, J. W., *Le domaine du Temple de Jérusalem,* en *La littérature juive entre Tenach et Mischna* IX, Quelques Problèmes, Recherches Bibliques (Brill, Leiden 1974) 118-163.
Downey, G., *Tiberiana,* en *Principat* II (ANRW II) (1975) 95-130.
Drexler, H., *Untersuchungen zu Josephus und zur Geschichte des jüdischen Aufstandes 66-70:* «Klio» 19 (1925) 277-312.
Driver, G. R., *The Judaean Scrolls* (Blackwell, Oxford 1965).
Íd., *«Die Zeloten»: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr. By Martin Hengel:* JTS 14 (1963) 130-133.
Driver, S. R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament,* 9.ª ed. revisada, T. Clark (Edimburgo 1913).
Dubarle, A.-M., *Le Témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte:* RB 80 (1973) 481-513.

Íd., *Le Témoignage de Josèphe sur Jésus d'après des publications récentes:* RB 84 (1977) 38-58.

Eisler, R., *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ* I-II, Carl Winter (Heidelberg 1929-1930).
Eissfeldt, O., *The Old Testament. An Introduction,* trad. inglesa de P. R. Ackroyd (Blackwell, Oxford 1966).

Farmer, W. R., *Maccabees, Zealots, and Josephus* (Columbia University Press 1956).
Íd., *«Die Zeloten» by Martin Hengel:* NTS 9 (1962) 395-399.
Feldman, L. H., *Studies in Judaica: Scholarship on Philo and Josephus,* 1937-62 (Yeshiva University, 1963).
Íd., *Masada: A Critique of Recent Scholarship,* en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* III, Studies for Morton Smith at Sixty, ed. por J. Neusner (Brill, Leiden 1975) 218-248.
Íd., *Josephus and Modern Scholarship,* de Gruyter (Berlín-Nueva York 1984).
Fichter, J. H., *Grundbegriffe der Soziologie* (= *Sociology,* [9]1966, Chicago), trad. alemana por L. Walentik (Springer 1970).
Finkelstein, *The Pharisees* I, The Jewish Publication Society of America (Filadelfia 1946).
Fohrer, G., *Überlieferung und Geschichte des Exodus,* ed. por Alfred Töpelmann (Berlín 1964).
Íd., *Einleitung in das Alte Testament,* Begründet von Ernst Sellin, völlig neu bearbeitet, ed. por Quelle/Meyer (Heidelberg [10]1965).
Frank, T., *Dominium in solo provinciali and ager publicus:* JRS 17 (1927) 141-161.
Íd., *The Financial Crisis of 33 A. D.:* AmJPh (1935) 336-341.
Frey, J.-B., *La question des images chez les Juifs:* «Biblica» 15 (1934) 265-300.
Íd., *Apocalyptique:* SDB I.
Freyne, S., *The Galileans in the Light of Josephus «Vita»:* NTS 26 (1980) 397-413.

Garstang, J., *Joshua, Judges* (Constable, Londres 1931).
Giblet, J., *Un mouvement de résistance armée au temps de Jésus?:* RTLouv 5 (1974) 409-429.
Gnilka, J., *Das Evangelium nach Marcus.* I, 1978; II, 1979, EKK.
Goodenough, E. R., *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt* (1929).
Íd., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* I-XII (Pantheon Books, 1953-1965).

Graetz, H., *Geschichte der Judäer von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergang des judäischen Staates* (Oskar Leiner, Leipzig [5]1905-1906).
Gray, G. B., *Numbers,* ICC (1903).
Gray, J., *Joshua, Judges and Ruth,* Cent.-B. (1967).
Grelot, P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (Desclée, París 1978).
Gressmann, H., *Die Anfänge Israels* (Vandenhoeck, Gotinga 1914).
Groag, C. *Sentius Saturninus:* RE II A (1923) cols. 1511-1526.
Íd., *P. Sulpicius Quirinius:* RE VII A (1931) cols. 822-843.
Grossfeld, B., *A Bibliography of Targum Literature* (Hebrew Union College Press, Cincinnati 1972).
Gunkel, H., *Die Psalmen:* HK (1926).

Habicht, Ch., *Die Augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt,* en *Le culte des souverains dans l'Empire romain,* ed. por O. Reverdin (Vandoeuvres-Genève 1972) (= *Entretiens sur l'antiquité classique,* 19) 41-99.
Hamilton, N. Q., *Temple Cleansing and Temple Bank:* JBL 83 (1964) 365-372.
Hayward, R., *Pinehas - the same is Elijah: The Origins of a Rabbinic Tradition:* JJS 29 (1978) 22-34.
Heichelheim, F. M., *Roman Syria,* en *An Economic Survey of Ancient Rome* IV, Pageant Books (Paterson, New Jersey 1959) 121-257.
Íd., *Geschichte Syriens und Palästinas,* en *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed. Handbuch der Orientalistik,* Erste Abteilung, Zweiter Band, Vierter Abschnitt (Brill, Leiden 1966).
Heinemann, I., *Philons griechische und jüdische Bildung* (Marcus Verlag, Breslau 1932).
Hengel, M., *Die Zeloten* (Brill, Leiden 1961, [2]1976).
Íd., *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1973).
Íd., *Gewalt und Gewaltlosigkeit,* Calwer Hefte, 118 (Stuttgart 1971).
Herrmann, P., *Der römische Kaisereid,* Hypomnemata, 20 (Vandenhoeck, Gotinga 1968).
Herz, J., *Grossgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu:* «Palästinajahrbuch» 24 (1928) 98-113.
Hertzberg, H. W., *Die Bücher Josua, Richter, Ruth:* ATD (1974).
Höcherl, A., *Zur Übersetzungstechnik des altrussischen «Jüdischen Krieges» des Flavius Josephus* (Otto Sanger, Munich 1970).
Hoehner, H. W., *Herod Antipas* (Cambridge University Press, 1972).
Hölscher, G., *Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege* (Teubner, Leipzig 1904).
Íd., *Josephus:* RE IX (1916) cols. 1934-2000.

Holzinger, H., *Exodus:* KHC (1900).
Íd., *Das Buch Josua:* KHC (1901).
Íd., *Numeri:* KHC (1903).
Horowitz, I. L., *Foundations of Political Sociology,* eds. Harper/Row (Nueva York 1972).
Horsley, R. A., *Josephus and the Bandits:* JStJud 10 (1979) 37-63.

Instinsky, H. U., *Das Jahr der Geburt Christi* (Kösel, Munich 1957).

Jackson, B. S., *Theft in early Jewish Law* (Clarendon Press, Oxford 1972).
Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* I-II (Pardes, Nueva York 1950).
Jaubert, A., *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Seuil, París 1963).
Jeremias, J., *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Vandenhoeck, Gotinga ³1969); trad. española: *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid ³1985).
Jones, A. H. M., *The Herods of Judaea* (Clarendon Press, Oxford 1938).
Íd., *Studies in Roman Government and Law* (Blackwell, Oxford 1960).
Jost, I. M., *Geschichte des Judenthums und seiner Secten* I-II-III (Dörffling u. Franke, Leipzig 1857-1859).
Joüon, P., *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Institut Biblique Pontifical, Roma 1947).

Kadman, L., *The Coins of the Jewish War of 66-73 C. E.* (Schocken, Tel-Aviv 1960).
Kaiser, O., *Der Prophet Jesaja. Kap 13-39:* ATD 18 (1970).
Kennard, J. Spencer, *Judas of Galilee and his Clan:* JQR 36 (1945-1946) 281-286.
Kenyon, K. M., *Digging up Jerusalem* (Ernest Benn, Londres 1974).
Kingdon, H. Paul, *The Origins of the Zealots:* NTS 19 (1973) 74-81.
Kippenberg, H. G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa* (Vandenhoeck, Gotinga 1978).
Kittel, R., *Die Bücher der Chronik:* HK (1902).
Klausner, J., *Jesus von Nazareth* (Jerusalén ³1952).
Koch, K., *Ratlos vor der Apokalyptik* (Güterloher V. Gerd Mohn 1970).
Kohler, K., *Zealots,* en *The Jewish Encyclopedia* (Funk and Wagnalls, Nueva York 1906).
Íd., *Wer waren die Zeloten oder Kannaim?,* en *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy,* ed. por Baron D. v. Günzburg/I. Markon (San Petersburgo 1908).
Kraeling, C. H., *The Episode of the Roman Standards at Jerusalem:* HTR 35 (1942) 263-289.
Kraus, H.-J., *Psalmen:* BK (²1961).
Kreissig, H., *Die sozialen Zusammenhänge des jüdäischen Krieges* (Akademie Verlag, Berlín 1970).
Kubitschek, W., *Signa:* RE II A (1923) cols. 2325-2345.
Küchler, F., *Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament:* ZAW 28 (1908) 42-52.

Lake K., *The Zealots,* en *The Beginnings of Christianity,* ed. por F. J. Jackson/K. Lake, parte I, vol. I (Londres 1920) 421-425.
Laperrousaz, E.-M., *Le Testament de Moïse:* «Semitica» 19 (1970) 1-140.
Íd., *Qoumrân* (Ed. Picard, París 1976).
Laqueur, R., *Der jüdische Historiker Flavius Josephus* (Münchow'sche Verlagbuchhandlung, Giessen 1920).
Íd., *Nikolas (Damask.):* RE XVII (1937) cols. 362-424.
Latte, K., *Römische Religionsgeschichte,* Handbuch der Altertumswissenschaft, vol. 4, C-H (Beck, Munich ²1967).
Le Déaut, R., *Qumrân: une synthèse et une solution:* «Biblica» 47 (1966) 445-456.
Íd., *Introduction à la littérature targumique* (Institut Biblique Pontifical, Roma 1966).
Íd., *Judaïsme,* en *Dictionnaire de Spiritualité* (1974).
Íd., *Targum du Pentateuque* I (1978).
Licht, *Taxo, or the Apocalyptic doctrine of Vengeance:* JJS 12 (1961) 102.
Lieberman, S., *Hellenism in Jewish Palestine,* The Jewish Theological Seminary of America (Nueva York 1950).
Lifshitz, B., *Jérusalem sous la domination romaine,* en *Principat* VIII (ANRW II) (1977) 444-489.
Lightley, J. W., *Jewish Sects and Parties in the Time of Christ* (Londres 1925).
Lindner, H., *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum* (Brill, Leiden 1972).
Lodder, W., *Die Schätzung des Quirinius bei Flavius Josephus* (Dörffling/Franke, Leipzig 1930).
Luzzatto, G. I., *Provincia (Diritto romano),* en *Novissimo Digesto Italiano* (1966).

Manni, E., *Dall'avvento di Claudio all'acclamazione di Vespasiano,* en *Principat* II (ANRW II) (1975) 131-148.
Mantel, H., *Studies in the History of the Sanhedrin* (Harvard University Press, 1961).
Mazar, B., *The Mountain of the Lord* (Doubleday/Company, Nueva York 1975).
Merkel, H., *Zealot:* Suplemento a IDB (1976).
Meyer, R., art. *Fariseos:* TWNT IX (1973) 11-36.
Meyshan, J., *Essays in Jewish Numismatics* (Publications of the Israel Numismatic Society, Jerusalén 1968).
Milik, J. T., *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SCM Press, Londres 1958).
Millar, F., *The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism':* JJS 29 (1978) 1-21.
Möhlenbrink, K., *Die levistischen Überlieferungen des Alten Testaments:* ZAW 52 (1934) 184-231.
Íd., *Die Landanahmesagen des Buches Josua:* ZAW 56 (1938) 238-268.
Moehring, H. R., *The Census in Luke as an Apologetic Device,* en *Studies in New Testament and Early Christian Literature — Essays in Honor of A. P. Wikgren* (1972) 144-160.
Momigliano, A., *Ricerche sull'organizzazione della Giudea:* «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 12 (Pisa 1934) 1-89.
Íd., *Herod of Judea. Nero:* CAH X (1979 = 1971) 316-339; 702-742.
Mommsen, Theodor, *Die Caesaren,* Römische Geschichte (Berlín 1886).
Moore, G. F., *Judges:* ICC (1908).
Morin, J. A., *Les deux derniers des douze: Simon le zélote et Judas Iskarióth:* RB 80 (1973) 332-358.

Neusner, J., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* I, II, III (Brill, Leiden 1971).
Íd., *From Politics to Piety,* Prentice Hall (Englewood Cliffs, New Jersey 1973).
Íd., *The Modern Study of the Mishnah* (Brill, Leiden 1973).
Nickelsburg, G. W. E., recensión a *The Book of Enoch,* de J. T. Milik: CBQ 40 (1978) 411-419.
Nikiprowtzky, V., *Sicaires et Zélotes - une reconsidération:* «Semitica» 20 (1971) 51-64.
Nilsson, M. P., *Geschichte der Griechischen Religion* I-II, Handbuch der Altertumswissenschaft, Fünfte Abteilung, zweiter Teil (Beck, Munich 1950).
Nock, A. D., *Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero:* CAH X (1976 = 1934) 465-511.

Íd., *The Roman Army and the Roman Religious Year:* HTR 45 (1952) 187-242.
Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Max Niemeyer, Tubinga 1943, [3]1967).
Íd., *Das Buch Josua:* HAT ([2]1953).
Íd., *Histoire d'Israël,* edición francesa revisada por el autor (Payot, París 1970).
Íd., *Numeri:* ATD 7 ([2]1973).
Íd., *Exodus:* ATD 5 ([5]1974).
Nowack, W., *Richter, Ruth u. Bücher Samuelis:* HK (1902).

Otto, W., *Herodes:* RE S-II (1913) cols. 1-200.

Paratore, E., *Tacito,* edizione dell'Ateneo (Roma [2]1962).
Pesch, R., *Das Markus-evangelium:* HTKNT: I, 1976; II, 1977 (Herder, Friburgo de Br.).
Peter, H., *Pontius Pilatus, der römische Landpfleger in Judäa,* en *Neue Jahrbücher für das klas. Altertum...* 10 (Teubner, Leipzig 1907) 1-40.
Pfeiffer, R. H., *Introduction to the Old Testament* (Adam and Charles Black, Londres 1953).
Pflaum, H.-G., *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain,* 4 vols. (Imprimerie nationale, París 1960-1961).
Íd., *Essai sur les procurateurs équestres sous le Haut-Empire romain* (París 1950).

Reimarus, H. S., *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes,* 2 tomos (Insel Verlag, Francfort 1972).
(Reimarus), *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* XIII, editado por G. E. Lessing (= G. E. Lessings Sämtliche Schriften, 3.ª ed., 1886-1924, ed. por F. Muncker [Stuttgart, Leipzig 1778]) 215-327.
Reinach, A. J., *Signa,* en *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (Hachette, París 1910).
Renaud, B., *Je suis un Dieu jaloux:* «Lectio divina» 36 (Cerf, París 1963).
Rengstorf, K. H., *A Complete Concordance to Flavius Josephus* I, II, III (Brill, Leiden 1973).
Rhoads, D. M., *Israel in Revolution: 6-74 C. E.* (Fortress Press, Filadelfia 1976).
Rocci, L. *Vocabulario greco-italiano* (Società Editrice Dante Alighieri, Milán 1971).
Rostovtzeff, M., *The Social and Economic History of the Roman Empire* I-II (Clarendon, Oxford [2]1957).

Roth, C., *Historical Background of Dead Sea Scrolls* (Blackwell, Oxford 1958).

Íd., *The Zealots in the War of 66-73:* JSS 4 (1959) 33-355.

Rowley, H. H., *Qumran, Essenes and Zealots,* en *Von Ugarit nach Qumran* (Töpelmann, Berlín 1958).

Íd., *The Qumran Sectaries and the Zealots:* VT 9 (1959) 379-392.

Rudolph, W., *Der «Eloist» von Exodus bis Josua* (Töpelmann, Berlín 1938).

Íd., *Esra und Nehemia:* HAT (1949).

Íd., *Chronikbücher:* HAT (1955).

Russell, D. S., *Between the Testaments* (Filadelfia 1960).

Íd., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Westminster Press, Filadelfia 1964).

Íd., *The Jews from Alexander to Herod* (Oxford 1967).

Safrai, S., *Jewish Self-Government,* en *The Jewish People in the First Century* I (Van Gorcum, Assen 1974) 377-419.

Salomonsen, B., *Some Remarks on the Zealots with special Regard to the Term 'Qannaim' in Rabbinic Literature:* NTS 13 (1966) 164-176.

Íd., *Das Spätjudentum,* en *Handbuch der Religionsgeschichte,* Band 2, ed. por Jes Peter Asmussen y otros (Vandenhoeck, Gotinga 1972).

Sauer, G., *Eifer,* en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* II (Kaiser, Munich 1976).

Schalit, A., *König Herodes* (De Gruyter, Berlín 1969).

Íd., *Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch,* en *Principat* II (ANRW II) (1975) 208-327.

Íd., *Josephus-Forschung* (Darmstadt 1973).

Schlatter, A., *Zur Topographie und Geschichte Palästinas* (Stuttgart 1893).

Íd., *Die Geschichte des Christus* (Calwer 1921).

Íd., *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus* (Gütersloh 1932).

Schmidt, J. M., *Die jüdische Apokalyptik* (Neukirchener Verlag ^{2}1976).

Schmidt, W. H., *Gott,* en *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I (Kaiser, Munich 1971); trad. española: *Diccionario teológico manual del AT* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

Schmithals, W., *Die Apokalyptic* (Vandenhoeck, Gotinga 1973).

Íd., *Das Evangelium nach Markus* (Gütersloher Verlaghaus 1979).

Schneider, G., *Das Evangelium nach Lukas* (Gütersloher Verlaghaus 1977).

Schoeps, H.-J., recensión a *Die Zeloten,* de Hengel: ZRelGg 15 (1963) 299-300.

Schreckenberg, H., *Bibliographie zu Flavius Josephus* (Brill, Leiden 1968).

Íd., *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus* (Brill, Leiden 1977).

Schubert, K., recensión a *Die Zeloten,* de Hengel: WZKM 58 (1962) 258-260.

Schüpphaus, J., *Die Psalmen Salomos* (Brill, Leiden 1977).

Schürer, E., recensión a *Die Quellen des Josephus,* de G. Hölscher: TLZ 24 (1904) cols. 649-651.

Íd., *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I (J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig $^{3-4}$1901).

Íd., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christi* I; nueva trad. inglesa revisada y editada por G. Vermes/F. Millar (Clark, Edimburgo 1973); trad. española: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

Schwahn, W., *Tributum und Tributus:* RE XIII A (1939) cols. 1-78.

Sevenster, J. N., *Do you Know Greek?* (Brill, Leiden 1968).

Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Clarendon Press, Oxford 1963).

Íd., *Racial Prejudice in Imperial Rome* (Cambridge at the University Press, 1967).

Siegfried, D. C., *Esra, Nehemia und Esther:* HK (1901).

Simon, M., *Les sectes juives au temps de Jésus* (PUF 1960).

Simpson, C. A., *Composition of the Book of Judges* (Blackwell, Oxford 1957).

Skehan, P. W., *Littérature de Qumrân:* SDB, fasc. 51 (1978) cols. 805-828.

Smallwood, E. M., *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian* (Brill, Leiden 1976).

Smend, R., *Die Erzählung des Hetateuch* (Georg Reimer, Berlín 1912).

Smith, M., *Zealots and Sicarii, Their Origins and Relation:* HTR 64 (1971) 1-19.

Snaith, N. H., *Leviticus and Numbers:* Cent. B (1967).

Sperber, D., *Aspects of Agrarian Life in Roman Palestine.* I: *Agricultural Decline in Palestine during the Later Principat:* ANRW II, 8 (1977) 397-443.

Stauffer, E., *Die Dauer des Census Augusti. Neue Beiträge zum lukanischen Schatzungsbericht,* en *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik.* Erich Klostermann zum 90 Geburtstag dargebracht

(Texte und Untersuchungen 77) 9-34 (Akademie Verlag, Berlín 1961).
Stemberger, Günter, *La recherche rabbinique depuis Strack:* RHPR 55 (1975) 543-574.
Íd., *Geschichte der jüdischen Literatur* (Beck, Munich 1977).
Íd., *Das klassische Judentum* (Beck, Munich 1979).
Stern, M., recensión a *Die Zeloten,* de Hengel: JRS 52 (1962) 258-259.
Íd., *Zealots,* en *Encyclopaedia Judaica Year Book 1973* (Jerusalén 1973) 135-152.
Íd., *The Province of Judaea,* en *The Jewish People in the First Century* I (1974) 308-376.
Steuernagel, C., *Deuteronomium und Josua:* HK (1900).
Íd., *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* (Mohr, Tubinga 1912).
Strack, H. L., *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Beck, Munich [5]1920).
Stumpff, A., *Zelos:* TWNT II (1935) 879-890.

Tcherikover, Victor, *The Third Book of Maccabees as a Historical Source of Augustus' Time,* en *Scripta Hierosolymitana* VII (Magnes Press, Jerusalén 1961) 1-26.
Íd., *Hellenistic Civilization and the Jews,* trad. inglesa de S. Applebaum (Magnes Press, Jerusalén 1966).
Thornton, M. K., *The Augustan Tradition and Neronian Economics,* en *Principat* II: ANRW II (1975) 149-175.
Timple, D., *Römische Geschichte bei Flavius Josephus,* en *Historia* 9 (1960) 474-502.
Tosato, A., *Gesù e gli Zeloti alle luce delle Odi di Salomone:* «Bibbia e Oriente» 19 (1977) 145-153.

Ürögdi, G., *Publicani:* RE S-XI (1968) cols. 1184-1208.

Vermes, Geza, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (Collins, Londres 1977).
Vincent, L.-H., *Jérusalem de l'Ancien Testament* I, 1954; II/III, 1956 (Gabalda, París).
Von Rad, Gerhard, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes:* BWANT 54 (1930).
Íd., *Die Priesterschrift im Hexateuch:* BWANT 13 (1934).
Íd., *Deuteronomium:* ATD (1968).

Weber, W., *Der Census des Quirinius nach Josephus:* ZNTW 10 (1909) 307-319.

Íd., *Josephus und Vespasian* (Stuttgart 1921).
Wegenast, K., *Zeloten:* RE XVIII A (1967) col. 2474-2499.
Weiser, A., *Einleitung in das Alte Testament* (Vandenhoeck, Gotinga 1966).
Winter, P., recensión a *Die Zeloten,* de Hengel: RevQum 4 (1963) 111-114.
Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs...* (Georg Reimer, Berlín [3]1899).

Zeron, A., *Erwägungen zu Pseudo-Philos Quellen und Zeit:* JStJud 11 (1980) 38-52.
Zeitlin, S., *The Pharisees. A Historical Study:* JQR 52 (1961-1962) 97-129.
Íd., *Zealots and Sicarii:* JBL 81 (1962) 395-398.
Ziegler, K.-H., *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Parthenrreich* (Franz Steiner, Wiesbaden 1964).
Zimmerli, W., *Das zweite Gebot,* en *FS Bertholet* (1950) 550-563.

SIGLAS UTILIZADAS

AJ	*Antigüedades Judías,* de Flavio Josefo. La cifra romana indica el libro, y la arábiga, el parágrafo. La cito según la edición de Loeb (Classical Library, Heinemann, Londres).
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* ed. por H. Temporini/W. Haase (Gruyter, Berlín).
ARN	*Abot de-Rabbí Natán.*
ATD	*Das Alte Testament Deutsch* (Gotinga).
BiLit	«Bibel und Liturgie» (Klosterneuburg, Viena).
BJ	*Bellum Judaicum (= Guerra Judía),* de Flavio Josefo. La cifra romana indica el libro, y la arábiga, el parágrafo Utilizo la edición de Loeb (Classical Library, Londres).
BO	*Bibliotheca Orientalis* (Leiden).
CA	*Contra Apion,* de Flavio Josefo, citado según la edición de Les Belles Lettres (París).
CAH	*The Cambridge Ancient History* ([1]1934), reimpreso repetidas veces. Cito la reimpresión de 1976.
CantR	*Midrás Rabbá del Cantar de los Cantares.*
CBQ	«Catholic Biblical Quarterly» (Washington).
Cr	Crónicas.
DB	*Dictionnaire de la Bible,* ed. por F. Vigouroux y otros.
Dt	Deuteronomio.
EclR	*Midrás Rabbá del Eclesiastés (Qohélet).*
Esd	Esdras.
Éx	Éxodo.
Ez	Ezequiel.
HAT	*Handbuch zum AT,* ed. por O. Eissfeldt (Tubinga).
Hch	Hechos de los Apóstoles.
HK	*Handkommentar zum AT* (Gotinga).
HTR	«The Harvard Theological Review» (Cambridge, Mass.).
HUCA	«Hebrew Union College Annual» (Cincinnati).
ICC	*The International Critical Commentary* (Edimburgo).
IDB	*The Interpreter's Dictionnary of the Bible* (Nashville).
Is	Isaías.
IEJ	«Israel Exploration Journal» (Jerusalén).
J	*Talmud de Jerusalén,* cit. por la edición de Krotoschin.
JBL	«Journal of Biblical Literature» (Missoula, Montana).
Jr	Jeremías.
JJS	«Journal of Jewish Studies» (Londres).
Jn	Juan.
Jos	Josué.
JQR	«The Jewish Quarterly Review (Filadelfia).
JRel	«The Journal of Religion» (Chicago).
JRS	«Journal of Roman Studies» (Londres).
JSHRZ	*Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit,* editado por W. G. Kümmel y otros (1973ss).
JSJ	«Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods» (Leiden).
JSS	«Journal of Semitic Studies» (Manchester).
JTS	«The Journal of Theological Studies» (Oxford).
Jue	Jueces.
LAB	*Liber Antiquitatum Biblicarum,* o *Pseudo-Filón.*
Leg	*Legatio ad Caium,* de Filón de Alejandría.
LevR	*Midrás Rabbá del Levítico.*
M	*Misná.*
Mac	Macabeos.
Mc	Marcos.
MekhÉx	*Mekhilta de Rabbí Ismael sobre el Éxodo.*
MPG	Migne, *Patrología Griega.*
MPL	Migne, *Patrología Latina.*
Mt	Mateo.
Nah	Nahún.
NCB	*The New Century Bible.*
Neh	Nehemías.
Neof	*Targum Neofiti.*
NT	«Novum Testamentum» (Leiden).
NTS	*New Testament Studies* (Cambridge, Inglaterra).
Nm	Números.
NúmR	*Midrás Rabbá de Números.*
Onk	*Targum Onkelos* del Pentateuco.
PEQ	«Palestine Exploration Quarterly» (Londres).
PRE	*Pirqé de-Rabbí Eliezer.*

PRK — *Pesiqta de Rabbí Kahana.*

Q — *Qumrán.*
1QapGn — *Génesis apócrifo de Qumrán.*
1QH — *Los Himnos de Qumrán.*
1QM — *El libro de la guerra.*
1QoHab — *Comentario a Habacuc.*
1QS — *El manual de disciplina.*
1QS[a] — *El anexo a la regla.*
1QS[b] — *Las bendiciones.*
1Q22 — *Palabras de Moisés.*
3Q15 — *El rollo de cobre.*
4QSl — *La liturgia angélica.*
4QOrNab — *Oración de Nabónides.*
4Q184 — *La mujer loca.*
5Q15 — *La Nueva Jerusalén.*

RB — «Revue Biblique» (París).
RE — *Paulys Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* nueva refund. comenzada por G. Wissowa: primera serie, I-XV; segunda serie, IA... suplementos, S I...
RevQum — «Revue de Qumrân» (París).
RHPR — «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» (Estrasburgo).
RSR — «Recherches de Science Religieuse» (París).
RTLouv — «Revue théologique de Louvain».

Sanh — *Sanedrín.*
Schürer — *Historia del pueblo judío* I-II (1985), trad. castellana de *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* I-II (Edimburgo 1973-1979). Revisión y ampliación por G. Vermes/F. Millar/M. Black, de la *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* de E. Schürer ([2]1886-1890).
SDB — *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (París).
Sifré Núm — *Midrás tanaítico de los Números.*

Tj I — *Targum de Jerusalén,* primero, llamado también *Pseudo-Jonatán.*
Tj II — *Targum de Jerusalén,* segundo, llamado también *Targum fragmentario.*

TLZ — «Theologische Literaturzeitung» (Berlín oriental).
TU — *Texte und Untersuchungen* (Berlín oriental).

Vita — *Autobiografía* de Flavio Josefo, citada según la edición de Les Belles Lettres (París).
VT — «Vetus Testamentum» (Leiden).

WZKM — «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes» (Viena).

ZAW — «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» (Berlín).
ZDPV — «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins» (Stuttgart).
ZNW — «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Alten Christentums» (Berlín).
ZRelGg — «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» (Colonia).